عدد استثنائي

9



دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت
العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ 1439هـ ـ خريف 2017

إيمانويل كانط
ما له وما عليه

الملف

حلقات الجدل

نصوص مستعادة

المبتدأ



الاستغراب
AL_ISTIGHRAB
occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ــ 1439 هـ خريف 2017



قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

" إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا "

نهج البلاغة

9



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ 1439 هـ خريف 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

المحتوى

المحتوى



الميتافيزيقا المثلومة

■ محمود حيدر

لو كان لنا أن نتوجه الى كانط بسؤال افتراضي لاصطفينا التالي: ما الذي سيحدث حين يمكث الفيلسوف وسط مثلث متباين من العقول ـ [نظري وعملي وتاريخي لكل أحد منها منهجهُ ومنطقهُ وآلياتهُ] .. ويكون عليه في الآن عينه أن يؤدي لكل منها نصيبه المخصوص من الاعتناء والتدبير؟..

قد يكون رده ـ على غالب الظن ـ أن عودوا الى تحرِّي ما حلَّ بالميتافيزيقا من وهنٍ وعطالة بسبب من مكوثها دهراً في علياء التجريد. فإذا وقفتم على أحوالها سيُفتح لكم السبيل الى فهم ما قصدتُه. وأما الحكاية الموصوفة فلسوف تهتدون إليها في مفتتح كتابي الذي صدَّرته عام 1763 بعنوان «بحث في وضوح مبادئ اللاَّهوت الطبيعي والأخلاق». ذكرت يومها أن الميتافيزيقا ـ هي بلا أدنى شك ـ تمثل أكثر الحدوس الإنسانية قوة لكنها لم تُكتب بعد»..

ها هنا على وجه الضبط سوف يستهل "ناقد العقل الخالص" رحلته في لجة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدة من اليونان الى مبتدأ الحداثة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنما امتلك عقلاً حراً، بعدما ظن انه تحرَّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو الى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر. لكن حين انصرف الى مبتغاه لم يكن يتخيل ان «الكوجيتو الديكارتي» رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها أبداً. ربما غاب عنه يومئذ ان تخلِّيه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة "الأنا أفكر" ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الاولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر. كأن يقومُ المبرهَنْ عليه من

تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقُّن ألا يكون أيّ منها متضمَّناً في الآخر. وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها».

سَيبينُ لنا جراء ما سَلَفَ أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدِّد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتدادٌ جوهريٌّ لمبدأ الـ «أنا أفكر» المؤكِّدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وَحَصَرَ الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس.

انهمام كانط بالعقلانية الصارمة سيقوده راضياً شطرَ الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ على منظومته الفلسفية أظِلَّة قاتمة لم تنجُ الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا.

لننظر قليلاً ماذا نجد..

من معاثر «مبدأ الأنا أفكر» انه أفضى إلى انبعاث الإلحاد في فضاء الفلسفة الحديثة. فقد جرت الألوهية مع "الكوجيتو" وفق معادلة مختلة الأركان قوامها: الله الموجود هو مجرد نتيجة لـ «الأنا موجود». ومن معاثره أيضاً أن الإنسان ـ بوصفه مخلوقاً ـ يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات. الـ«أنا موجود» (ergosum) التي تلي «الأنا أفكّر» (cogito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الله، وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، فإنه يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله في اللحظة عينها. زد على هذا أن الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، يشكل انعطافة معرفية نحو الأنا، في حين يؤدي إلى أنانة سياسية ليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي أناني وجشع.

وهكذا فإن منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره، سوف تستدرج الى تناقض بيِّن في أركانها. وللبيان نتساءل: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليبرهن أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أن كل حجج كانط ـ كما يبين الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر Franz Von Baader (1756 ـ 1841) ـ لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة. وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئا ما؟ واما سبب هذه التناقضات ـ وفقاً لبادر ـ فتكمن في حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة

اللَّه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل.

لم يأخذ كانط عن ديكارت وحسب. ففي عام 1756 سينصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم وينأخذ بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانعطاف حاسم: «إن أي فيلسوف لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السرية»، وإن القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وإن البحث عنها في كل الصفات المعروفة للمادة مجرد هباء.. وبالتالي فإن القدرة التي تسبب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولا بد ان تكون هذه القدرة في الله. وان الله ليس فقط هو الذي خلق المادة أولاً، ووهبها حركتها الأساسية، وإنما بذل القدرة الكلية ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و»الفاعلية» و»السببية» يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفي. كان له أن يعرب عن ذلك بكلمات دالَّة في مؤلفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي». ثم انبرى الى الحكم على الميتافيزيقا ـ كمعرفة إيجابية ـ بالموت.

* * * * *

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرّف على "سرّ الشيء في ذاته"، إلى ان يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدمه نيوتن في العلوم الطبيعية»، سوى شهادة بيِّنة على نزعته الفيزيائية.

في اليوم نفسه الذي كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خط النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي يستحيل فيها استكناه السرّ الذي منه ظهرت الأشياء إلى عالم الوجود. ففي هذه الأرض سيجري تعيين علم معياري جديد كقاضٍ أعلى على الفلسفة. وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجية، سوف يتبيَّن ـ لمجايلي كانط وللكثرة التي جاءت من بعده ـ أنها لم تعد قادرة لا على البرهان الفيزيائي ولا على البرهان الرياضي في آن. ولذا، لمَّا قال كانط إن كل ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقع أن موقفه هذا سيؤدي الى التخلي عن الميتافيزيقا ـ بوصفها تعرفاً على ذات الموجود وسره ـ وانه سيخلي الساح للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هي موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس..

توسل كانط مرجعيتي هيوم ونيوتن لتسويغ «رغبته» في تحويل الميتافيزيقا الى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقية للعالم الحديث. ولقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحول فيها مشروعه الى عمل رسالي، أن للميتافيزيقا مقاماً غريباً بين العلوم، وأنها علم لا ينتهي رواجه ابداً بوصف كونها حاجة طبيعية للبشر. مثل هذه الفهم جاء ليدحض ما قرره الفلاسفة الوضعيون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمة تدبير العالم. لقد رأى ان إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وان أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسميه بالعقيدة العلمية الجديدة. وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقي» في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة.

لكن التمييز الكانطي بين هذين العالمين وإن جاء خلاّقاً على المستوى الأبستمولوجي، إلا أن أثره التأويلي سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة . فالتمييز الأبستمولوجي سيغدو في ما بعد تفريقاً بين الكائن المتعالي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخي ثاوٍ في الزمان والمكان. مع هذا التفريق سينفجر التأويل وتتعدد القراءات ليُرى إلى كانط تارة كفيلسوفٍ تَقَويٍّ توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيَّل بشري...

لقد قيل بصدد هذا المُشكل أن هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثباتٍ أكثر أصالة لوجود الله. ومن خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التي نُدرك من خلالها أي شيءٍ مادي. وبما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

* * * * *

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوّاً للإيمان، لكن عَيْبَه الموصوف أنه أسس لـ "مانيفستو فلسفي" يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم وبالتالي بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء "الكوبرنيكي" الذي شقّ الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (ديني ـ دنيوي) وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة.

مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستتدفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي.

أصحاب الميتافيزيقا المثلومة من الذين استطابوا الدرس الكانطي أعادوا إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. لذا حرص هؤلاء على وقف مهمة الميتافيزيقا حيناً عند حدود الحاجة الابستمولوجية، وحيناً آخر من أجل استخدامه في عملية التوظيف الإيديولوجي. وعليه فقط دأبوا على إحاطتها بسوار لا ينبغي فكّه إلا عند الاقتضاء. فلا تصبح الميتافيزيقا ممكنة إلا متى كان هناك مجال شرعي للمبحث الميتافيزيقي. في حين تكون العلوم التجريبية هي الحاكم. بل هي وحدها القادرة، على إنبائنا ببنية الواقع الأساسية.

لقد كان أنصار «العِلموية»، في صنفيها، - سواء ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأتّي من صفوف المفكرين ـ يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هي في منتهى التحليل نقيض الفلسفة الأصيلة. فهم أعمياء عن رؤية أن العلم يقتضي الميتافيزيقا (أو يفترضها مسبقاً)، وأن دور الفلسفة معياري normatif، بمقدار ما هو وصفي ـ وان كل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير ان ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، في أحسن الاحوال، هو الوضع بكيفيته الراهنة، لا بـ"كيف يجب ان يكون"، أو "ما يمكن أن يكون". الميتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلي تجريبياً. لذا ستكون العلوم التجريبية في مثل هذه الحالة عالة على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبية أن تسطو على دور (الميتافيزيقا) اللائق بها وحدها.

* * * * *

سوف يسري الالتباس والغموض بعمق في نظامية كانط جرّاء هذا الفصل الوظائفي بين ما هو أنطولوجي عصيٌّ على الإدراك وما هو فينومينولوجي قابل للفهم. والذين نظروا الى هذا الالتباس وجدوا ان الفصل المومىَ اليه تعدى حدود الوظائفية لتتحول الهندسة المعرفية الكانطية بسببه الى نقائض. وهذه النقائض هي عند كانط نفسه غير قابلة للحل لأنها تنطوي على علاقة غير واضحة بين النومينا (الشيء في ذاته) والفينومينا (الظاهرة) وهي في التحليل الأخير غير منطقية...

تلقاء ذلك سعى كانط الى ابتكار جواب حاسم على مشكلة الفلسفة بسؤاله الأثير عن إمكان صيرورة الميتافيزيقا علماً. فبعد إدراك صحة ما يمكن البرهان عليه يرفض العلم كل ما سواه باعتباره تفكيراً عديم الجدوى. فالعلم في تقدم مستمر واحترام دائم، على خلاف الميتافيزيقا وعلم الأخلاق والدين. فهذه المجالات المعرفية لا تؤسِّس حقها في التقدير والاحترام على أدلة نتائجها، بل على أهمية الموضوعات التي تتطرق إليها. لذلك رأى كانط أن هذا الموقف كان شيئاً من الماضي. فقد

جاء الزمان الذي لم يعد الإنسان فيه يشعر بالاهتمام بأي فرع معرفي لأجل سموّ غايته، بل فقط لأجل سلامة براهينه. ويستنتج كانط مما مرَّ ان «عصرنا هو عصر النقد بكل ما للكلمة من معنى، ويجب أن يسلمّ كل شيء له. لكن الدين بقوة قداسته والقانون بقوة سلطانه يحاولاّن التملص منه، إلا أنهما بفعلتهما هذه يثيران الشكوك، ولا يقدران على إعلان الاحترام الصادق الذي يكنه العقل فقط لأولئك الذين كانوا قادرين على الصمود أمام اختباره الحر والمفتوح.

* * * * *

المشهدية المثلومة للميتافيزيقا الكانطية، سوف تحدو بهايدغر بعد زمن الى مراجعة الميتافيزيقا من أصلها الى فصلها. كذلك سيدعو بنتيجة ذلك، الى استنقاذها من غفلتها المديدة، ومن نسيانها الجائر لحقيقة الكينونة.فقد كان لمنظومة كانط الأثر المبين في تشكيل الحضارة العلمانية في الغرب. وذلك عائد الى الزرع الذي أجرته في بنية التفكير الفلسفي لجهة محدودية العقل في فهم وإدراك البعد الإيماني في المنظومة الدينية.

كذلك ستوفر الكانطية التسويغ الفلسفي للفردانية(individualisme) التي تعني إنكار أي مبدأٍ أعلى فوق الفرد (individualite). مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، من جهة كونها، كونه المحرّك للتطوّر الحصريّ للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة.

مقتضى الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسيَّالاً في ثناياها، هو النزوع العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه الى انشائها على نصاب جديد عبر تحويلها الى موقف ينزلها من علياء التجريد الى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره ، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحولت معه الميتافيزيقا الى فيزياء أرضية محضة.

* * * * *

يضم هذا العدد من «الإستغراب» مقاربات أحاطت بأبرز مكونات العمارة الفلسفية الكانطية. ولقد كانت غايتنا من اصطفاء الموضوعات، إجراء متاخمات نقدية لمنظومة كانط سواء المترجمة من اللغات الأجنبية، أو تلك المدروسة من جانب باحثين ومفكرين من العالمين العربي والإسلامي. لذلك نأمل أن يجد القارئ العزيز في ما أوردناه في هذا العدد ما يملأ بعضاً من الفراغ المعرفي بفيلسوف شغل عالم الفكر والفلسفة على امتداد أجيال متعاقبة غرباً وشرقاً.

محاورات

في حوار مع البروفسور حسين غفاري

نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل

في حوار مع البروفسور حسين غفاري

نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل

يدخل هذا الحوار مع الباحث الإيراني البروفسور حسين غفاري في فضاء نقد الأطروحة الكانطية في الحقل الأبستمولوجي، وما من شك في أن هذا الحوار الذي أجراه معه فريق تحرير مجلة "كتاب ماه فلسفه" سوف يسهم في تفعيل النقاش الفكري حول شخصية ريادية في عالم الفلسفة الحديثة، لا تزال أطروحاتها المفارقة تشغل الأوساط العلمية والثقافية على نحو لم يسبق له نظير.

فيما يلي النص الكامل للحوار كما صدر في العدد 41 من المجلة المشار إليها.

المحرر

سؤال: ما تقييمكم لأصل نقد كانط، لا سيما في النقد الأول الذي يعمد فيه إلى إلغاء العقل الميتافيزيقي، ليفتح الطريق، كما كان يقول، أمام الإيمان؟

د. غفاري: هذا سؤال مهمّ جدًّا، لا سيما وأن هناك جماعات في مجتمعنا كانت ولا تزال تتبنى العقائد والأهداف التي تشبه تلك العقائد والأهداف التي تبناها إيمانويل كانط في مقدمة النقد الأول، قال كما ذكرتم، إنه يعتزم في هذا الكتاب تضييق دائرة العقل ليفتح الطريق أمام الإيمان، وهذا يعني أن كانط يقرّ بذلك صراحة. وقد كان النمط الأخلاقي والثقافي لـ كانط ينسجم وهذه الغاية. فقد كان من الناحية الشخصية فرداً ملتزمًا، إذ كانت أمُّه بيوريتانية[1] ملتزمة، وقد كانت منذ

ـ تعريب: حسن علي مطر.

[1] - البيوريتاني (**puritan**) أو التطهري: عضو في جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيو إنجلاند في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. طالبت بتبسيط طقوس العبادة وبالتمسّك الشديد بأهداف الفضيلة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

نعومة أظفارها مهتمّة جدًّا بفكرة الإخلاص، وقد ترك هذا الإخلاص تأثيره في ابنها أيضًا. إلى هذا يذكر كانط) في مؤلفاته أنه قد تأثر بـ جان جاك روسو[1]، ولا يخفى أن روسو كان حامل لواء الحركة الرومنطيقية[2] قِبال التنوير، فقد كان يروم الدفاع عن مسمى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلانية التي خلفت الكثير من المشكلات في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإنّ هاجس روسو لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل إنّ التيار الرومنطيقي بشكل عام يهتم بالعواطف الإنسانية وبنمط من النزعة المعنوية القائمة عليها. لقد تأثر إيمانويل كانط بـ روسو من هذه الناحية إلى حدّ كبير، ومن هنا نجده يكثر من الإشارة إليه.

وفي التيار الثقافي العام بعد العصور الوسطى، أي منذ القرن الرابع عشر للميلاد، تعرّضت مسألة الإيمان ومسألة المعنويات إلى الكثير من التحديات. لقد كان جانب من هذه المتغيّرات الثقافية علميًّا، كما كانت بعض جوانبها الأخرى فلسفية، وبعض جوانبها الأخرى كانت، في الأساس، اجتماعية، بمعنى أنها ترتبط بالأداء المباشر للكنيسة والضغوط التي كانت تمارسها بحق مجتمعها. لقد كان لكل فعل ردّ فعل، فقد مارس هؤلاء ضغوطًا على مجتمعاتهم لسنوات متمادية، حتى بدأت هذه المجتمعات تتخذ بالتدريج ردود فعل سلبية تجاه هذه الضغوط. رد الفعل السلبي اتخذ أحيانًا شكل الثورة، وأحيانًا برز على شكل تيارات معارضة، وأما عند العلماء فإنها اتخذت على شكل بناء التحوّل الفكري. لقد كان هذا التيار متناغمًا ومنسجمًا مع تلك الأحداث العلمية. وفي الحقيقة فإن بعض مشكلات الكنيسة من قبيل تفسير العهدين، بحيث يجعلهما مخالفيْن للعلم والعقل كان منشأ لهذه المسائل. بطبيعة الحال فقد كانت جذور هذه المسألة كامنة في النصوص المقدّسة نفسِها، إذ تحتوي على مثل هذا التضاد. وقد أدى هذا الأمر إلى توسّع الشرخ شيئًا فشيئًا، حتى إنّ دائرة التشكيك في الدين وإيراد الإشكالات عليه قد أصبحت تتخذ كل يوم شكلاً جديدًا.

لو أنكم قرأتم مقدمة كانط النقدَ الأول (نقد العقل الخالص)، وجدتم بوضوح أن استياءه يكمن في أننا نسمع كل يوم معزوفة جديدة ضد الدين، ويظهر كل يوم شخص لِيُشْكل على الدين من هنا وهناك. فتارة يتمّ توجيه الإشكال إلى الدين من طريق العلم، وتارة من طريق الفلسفة، وتارة أخرى من طريق الأخلاق. لقد رأى كانط أن هذا الرداء الدارس لم يعد ينفع معه الترقيع. فإنك ما

[1] - جان جاك روسو (1712 - 1778 م): كاتب فرنسي. كان لآرائه السياسية أثر كبير في تطوّر الديمقراطية الحديثة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[2] - الرومنطيقية أو الرومانسية: مذهب يهتم بالنفس الإنسانية وما تزخر به من العواطف والمشاعر والأخيلة؛ ومن هنا يتصف هذا المذهب بالسهولة في التعبير والتفكير وإطلاق النفس على سجيتها والاستجابة لأهوائها، وهو مذهب متحرر من قيود العقل والواقعية. المعرّب، نقلاً عن ويكيبيديا.

إن تخيطه من موضع حتى يظهر عليه خرم في موضع آخر. ومن هنا فقد رأى ضرورة قطع جذور هذا الارتباط من الأساس، أي على ما سبق أن ذكرت فإنّ كانط كان يبحث عن مدرسة تفكيكية في الفضاء الثقافي للغرب.

لقد وجد كانط أننا إذا وضعنا الدين والعقل في كفة واحدة، ونظرنا إليهما نظرة واحدة، فإن الذي سيتضرّر على الدوام هو الدين. إن جسد الدين يتعرّض دائماً إلى سهام تنطلق نحوه من قوس العقل. ومن هذه الناحية ذهب كانط إلى القول بالتفكيك، بمعنى أن هذين المفهومين لا يمكن لهما أن يجتمعا. وبطبيعة الحال فقد سعى إلى إثارة هذه الأمور من خلال بيان عقلي يحافظ فيه على العلم ليقوم بوظيفته العرفية المتمثلة بالبيان المرسوم للعالم، ولا يكون له في الوقت نفسه صلة بالإيمان. ولهذه الغاية كان يجب إخراج تلك الأجزاء من الفلسفة التي تربطها بدائرة الإيمان من سلطة الفلسفة، بحيث لا يبقى في إمكان العقل والفلسفة التدخل في العالم الروحاني والمعنوي، وأن يقتصر نشاطهما على العالم المادي. إن العلوم التجريبية الناظرة إلى عالم المادة تقوم بمهامها، وعلى الفلسفة أن تجد تسويغاً عقلانيًّا لما تقوم به العلوم التجريبية، بمعنى القول إن نشاط العلم منسجم مع مجمل نظام العالم، وإن الفلسفة تدعم نشاط العلم بشكل ما. وعليه، تكون الفلسفة من الأمور المسموحة، بمعنى أنه يمكن أن تكون لدينا فلسفة. لكنّ هذا العقل إذا أراد أن يتدخل خارج هذه الدائرة، وأراد الدخول ضمن دائرة العالم المعقول، فإن هذا الأمر لن يكون ممكنًا. وباختصار لا يمكن للعقل، بحسب التعبير القرآني، أن يتدخل في عالم الغيب. وإنما تلك الدائرة من مختصات حقل الإيمان. ولا يمكن للفلسفة أن يكون لها تدخّل في هذه الدائرة. إذن يجب على ما وراء المشهودات والمحسوسات أن تخرج في الأساس من حقل النشاط الفلسفي.

ولكننا إذا أطلقنا هذا الكلام شعارًا أو ضمن إعلان، فلن نجد أذنًا صاغية من أحد. فليس هناك من يتقبل هذا الكلام، ومن هنا فقد تصدّى كانط ليقوم بهذا الأمر من خلال مشروع تقني هو غاية في التعقيد. وكان يجب على مشروعه التقني والعقلي أن يقوم بأمرين: أنْ يحول المشروع دون تدخل العقل والفلسفة في دائرة الإيمان، لكنْ من دون أنْ يضرّ بالعلوم أيضاً. بمعنى أنه في الواقع لا يمسّ هذا الابن الأثير والمدلل للعالم. إن العلم محترم ويجب أن يكون في موضعه. وهذا هو مكمن التعقيد في الأمر الذي قام به كانط. إن الموقف السلبي الذي يُتَّخذ من العقل بأنْ يُحظر عليه التدخل في الإيمان، قد يصدر حتى عن رجل الدين، ولكنه لن يجد آذانًا صاغية. أو أن يعمل بعضُهم على تشويه العقل، بحيث يؤدي ذلك إلى الإشكال حتى في المسائل العلمية أحيانًا، وهذا

بدوره ليس صحيحاً. والمثال البارز على هذه المسائل نجده في ديفد هيوم[1]. فقد ذكر هيوم بعض المباني التي كان من شأنها أن تحول دون وصول العقل إلى تحقيق إنجاز أو معطى في حقل العالم المعنوي والروحي، بيد أن تلك المباني كما قد خلقت مشكلات للعقل، فإنّها قد خلقت بعض المشكلات للعلم أيضًا. لكن، لم يكن لهذا الشيء أن يجد لنفسه موضعًا عند كانط أو أيّ شخص آخر يريد أن يمارس نشاطًا نظريًّا في العالم. وعليه فإنّا قبل أن ندخل أصلاً في محتوى البحث، نقول إن هذا هو الذي كان يعتزمه (كانط)، وكان وفيًّا ومخلصًا له، بدليل أنه بعد أن قام بهذا العمل التخريبي في النقد الأول (نقد العقل الخالص)، كان ينوي الإصلاح في النقد الثاني (نقد العقل العملي)، ليقوم بعد ذلك بمزيد من الإصلاح في النقد الثالث (نقد مَلَكة الحكم)، بمعنى أنه قد قام بالتعويض عن ذلك، وهذا التعويض لا يعني أنه قد ندم عن النقد الأول، وإنما ليقول: رغم أن النقد الأول كبّل يد العقل من الوصول إلى الإيمان، ولكننا في الوقت نفسه قد نجد للإيمان طرقًا أخرى. في النقد الثاني أراد أن يقوم بهذا الأمر بوساطة الأخلاق، وفي النقد الثالث أراد أن يؤسس المبنى للنقد الثاني من خلال معرفة الجمال. بمعنى أنه أراد أن يمنح روسو وجهة عقلانية من خلال العودة إلى الحسّ الإنساني.

سؤال: هل كان إيمانويل كانط مُوفَّقًا في مشروعه؟ وبعبارة أخرى: هل وصل إلى أهدافه من خلال القول بهذا التفكيك؟ إذا كان جوابك بالنفي، فلِمَ لَمْ يُؤدِّ هذا الاتجاه إلى النتائج المطلوبة من التفكيك بين العقل والدين؟

د. غفاري: للإجابة عن هذا السؤال يتعيّن علينا أن نرى هل تحقق ما كان يريد كانط تحقيقه؟ وبعبارة أخرى: هل ما تحقق على أرض الواقع هو الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذ الإيمان، أو أنه أطلق بذلك رصاصة الرحمة على رأس الإيمان؟ إن ما يثبته التاريخ بعد مضيّ قرنين من الزمن هو أن كانط لم يكن موفقاً من الناحية العملية، بل كانت حصيلة مشروعه القضاء على كل دعامة عقلية كان في إمكانها أن تجد لنفسها مكاناً للإيمان في الثقافة الغربية حتى تلك اللحظة، وانعقد إجماع الفريقين على القول بعدم وجود حاضنة عقلانية للإيمان. هذا ما تحقق على أرض الواقع بعد كانط. وهذا النقد الأول (نقد العقل الخالص) هو الذي ضمن الشهرة لـ كانط بالفعل، إذ لم تأتِ شهرته من النقد الثاني أو النقد الثالث أبداً. صحيح ما يقال من أنّ النقد الثاني والنقد الثالث مهمّان، بل هما أهمُّ من النقد الأول، ولكن قولنا أنهما مهمان من الناحية النظرية، لا يعني أنّ أهميتهما قد انعكست

[1] - ديفد هيوم (1711 1776 م): فيلسوف إسكتلندي. قال إن الاختيار مصدر المعرفة كلها. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

على أرض الواقع. أجل، إنّ النقدين الأخيرين كانا مهمّين على مستوى القصد الذي قصده كانط، لكنّ الأهمية التي تحققت على أرض الواقع إنما كانت من نصيب النقد الأول. فما السبب في ذلك؟ لا بد هنا من أن نقدم مقدمة، وهي مقدمة لها جذور في التراث العلمي لمجتمعنا.

إن الإنسان كائن عاقل وذو شعور، وهذا هو الذي يميّزه من سائر الحيوانات الأخرى. وإن لهذا العقل والشعور مراتب، وإحدى مراتبه الحسّ، والمرتبة الأخرى هي العقل. وليس في البين غير هذين المرتبتين للوعي والإدراك. فلا يمكن لأحد أن يفصل الإنسان عن حيثيته المعرفية والإدراكية لأي ذريعة من الذرائع. فحتى لو أزمعت أن تشتري جزءاً من وجود الإنسان بجميع ما في الأرض والسماء من النعم والخيرات على أن لا يكون للإنسان عقل، فلن يكون ذلك ممكناً، فهذا الأمر من ذاتيات الإنسان التي لا يمكن سلبها عنه مع بقائه على إنسانيته، نعم يمكن لنا إزالتها بإزالة الإنسان نفسه، ولكن هذا بحث آخر؛ إذ يدور بحثنا حول تجريد الإنسان من الحسّ والإدراك مع بقائه إنساناً؛ فهل يمكن لله مثلاً أن يكلف الإنسان بالمحال، وهل يمكنه أن يكافئه نقداً بجميع خيرات العالم على ألّا يرى ما يراه، أو ألا يسمع ما سمعه، أو أن ينكر ما توصل إليه بعقله؟ إن هذا الأمر من المحالات العقلية.

وهذه من قبيل الشبهات التي تثار حول قدرة الله سبحانه وتعالى. فعلى سبيل المثال: هل يمكن لله أن يضع الكرة الأرضية داخل بيضة دون أن تصغر الأرض أو تكبر البيضة؟ وما شابَه ذلك من الشبهات. إن هذه الأمور من المحالات الذاتية، بمعنى أنها ليست من الأمور التي من شأنها أن تحدّ قدرة الله؛ لأن قدرة الله إنما تتعلق بالأمور الممكنة من دون الأمور المستحيلة في ذاتها، من قبيل الجمع بين النقيضين. والذي أريد قوله هنا هو أن هذه الأبحاث المعرفية من هذا القبيل. فلا فرق بين بيان المحال الذاتي على شكل تلك الشبهات أو أن يحدث الإنسان في ذاته تغييراً، وأن يكون على خلاف ما هو عليه! بمعنى ألّا يكون ما هو كائن عليه! فهذا من الأمور المستحيلة. فلو أراد الله ذلك، لكان قد خلق خلقاً آخر. فلا يمكن للإنسان أن يكون كائناً مدركاً، والإدراك عبارة عن الحسّ والعقل، وفي الوقت نفسه يكون كائناً مسلوب الإدراك، بأن يقال له: دع عنك الحس أو العقل أو كليهما. بمعنى أن هذا الأمر لن يؤدي إلى نتيجة في أي مرحلة من مراحل التاريخ. فلا يمكن لك القول إننا في الوقت الذي نذعن للإنسان بامتلاكه المعرفة العقلية، نقنع الإنسان بتجميد عقله من خلال حركة فلسفية شبيهة بما يفعله الحواة ، فلا يسأل بوساطته، ولا يجيب بوساطته، وإن عليه التعامل مع عقله وكأنه لم يكن شيئاً مذكوراً. بمعنى أنكم تعرّفون العقل بشكل يثبت له إمكان السؤال مع العجز عن الجواب، في حين أن العقل ليس كذلك. إذ من المحال أن يمكن للعقل أن

يسأل عن شيء، وفي الوقت نفسه يعجز عن الإجابة عنه. فكل شيء يمكن السؤال عنه، هناك إجابة عنه بنحو من الأنحاء، ولا يمكن أن نسلب هذا الشأن عنه. فالقول إن العقل طبقاً للتعريف الذي قدمناه له لم يعد نافعاً ولا يجدي في الإجابة عن التساؤلات الإيمانية، وعليه يجب على الإنسان ألا يوظف هذا العقل في مثل هذه الأمور! هذا القولُ يعني، بحسب الحقيقة والواقع، حرمان الإنسان من إحدى قواه الفطرية والطبيعية، والتي هي من أهم الأشياء التي أنعم الله بها عليه. إنّ إبعاد الإيمان عن دائرة السؤال والدفاع العقلي لا يُعدّ مساندة للإيمان وصيانة له من أن يكون غرضاً لسهام العقل. فإن هذا الفصل وإعلان الطلاق بين العقل والإيمان هو في حدّ ذاته أمضى سهم يمكن توجيهه إلى صدر الإيمان. فالسهم الأمضى يكمن في أن تقول للإنسان الذي يرى نفسه كائناً عاقلاً: لا تسأل سؤالاً عقلياً، ولا تبحث ولا تدقق؛ لأن ماهية الإنسان إنما تكمن في هذه الحقيقة. ومن ثمّ فإن الإيمان سيفقد رصيده نتيجة لذلك. فلا يمكن لنا أن نقصد شيئاً دون تحقق الطمأنينة العقلية، أيًّا كان ذلك الشيء، أيْ حتى وإنْ كان ذلك الأمر من أقدس المقدّسات؛ فأنا حيث أكون كائناً عقلانياً، يتعيّن عليّ أن أقنع عقلي. ولا يمكن حل المشكلة بوضع القيود على العقل وتكبيله. وفي الحقيقة فإن ما قام به كانط لا يعدو أن يكون تكبيلاً للعقل. ولا يمكن للعقل أن يستقرّ أو يستكين إذا قمت بتكبيله. ومن ثمّ سيكون الإيمان كياناً مستضعفاً وطفلاً يتيماً لا حول له ولا قوّة. ومن العجيب أن يلجأ فيلسوف إلى مثل هذا الحل.

إن الدوافع الدينية قد تدفع الإنسان إلى ارتكاب الغرائب، بمعنى أنه على الرغم من كون دوافع كانط دينية في الحقيقة والواقع، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير دينية. فقد أقرّ بأن ما قام به إنما هو في حقيقته دفاع عن الدين. ولكن ليس الدين بالمعنى الوحياني، وإنما بمعنى الإيمان بالغيب والملكوت والارتباط بالله، ولكن ما الذي حققه في هذا الشأن؟ إن ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله. فهو يقول: لنعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفية أو الإيمانية أو الأخلاقية البحتة وما إلى ذلك من الأمور. ولكن لا يمكن التعامل مع الإنسان بهذه الطريقة؛ لأن ذات الإنسان أنه كائن عاقل، والحل المقترح يفترض تجريد الإنسان من عقله! وعليه فإن ما قام به كانط كان خطأً من الأساس. ولسنا الآن بصدد الحديث عن صواب أدلته أو عدم صوابها في هذا الشأن. فالذي نريد قوله هو أن هذا المشروع منذ بدايته لم يكن عقلانياً، والنتائج المترتبة على كانط واضحة منذ البداية. إن نتيجة تجريد الإيمان من العقل لا تعني إنماء العقل أو إنعاشه، بل إن نتيجة ذلك هي إضعاف العقل. لماذا؟ لأننا كائنات عاقلة قبل كل شيء، وهذا يعني أننا لا نقوم بشيء إلا وله ما يسوّغه من الناحية العقلية، فإذا لم يكن ما

نقوم به مسوّغاً من الناحية العقلية، فقد نقبله لأسباب عاطفية، ونعمل لذلك على غض الطرف عن بعض الأمور، ولكن هذا لا يعني أننا قد اقتنعنا بذلك حقيقة، لأن هذا يعني أننا اقتنعنا بشيء يفتقر إلى الدعامة العقلانية.

سؤال: ألا يمكن القول إن منشأ هذا المشروع الذي أطلقه كانط يعود إلى العُرف الديني السائد في الغرب؟ بمعنى أن النسبة التي أقامها المتألهون المسيحيون بين العقل والدين، أو النسبة المطروحة بين هذين المفهومين في ذات المسيحية هي التي دفعت كانط إلى مواصلة هذا الطريق؟

د. غفاري: بلى، هذه هي الحقيقة. فهذه هي الآفة التي كانت تعانيها المسيحية، وقد انتقلت منها إلى كانط. وبطبيعة الحال فإن المسيحية التي نعنيها هنا هي المسيحية الموجودة في التاريخ، وليست المسيحية الحقيقية التي نجهلها، حيث لا نعلم حقيقة الكلمات التي قالها السيد المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام). فحتى إذا لم يكن القرآن بين أيدينا، ولم يبلغنا عنه شيء في تحريف الكتاب المقدس، فإن كل إنسان في وسعه من خلال النظرة البَدْويّة أن يدرك أن هذا الكتاب الذي يسمونه مقدساً قد تعرّض للتحريف، بل قد تعرّض إلى أسوأ أنواع التشوية والتحريف، بمعنى أنه قد اشتمل لاحقاً على أكثر الأمور والمفاهيم غرابة ولا منطقية بشأن الله والإيمان، سواء في ذلك العهد القديم أو العهد الجديد. وفي الوقت نفسه لا ننكر وجود بعض المضامين السامية في هذين العهدين. ولا ندعي عدم وجود أيّ صلة بين هذين الكتابين وبين أنبياء الله. فكلا العهدين يحتوي على كلا الأمرين. فهما يشتملان على بعض المسائل التي لم يكن لها من وجود في عصر السيد المسيح أبداً. من قبيل: المعصية الأولى على سبيل المثال ومفاهيم أخرى مثل التجسّد وما إلى ذلك، حيث لا نرى لهذه الأمور أي أثر في أي واحد من الأناجيل الأولى. إن هذه من المفاهيم التي تفتح أمامها جميع الخطوط الحمر الموجودة في العقل. ومن هنا يمكن القول: إن المفكرين المسيحيين كانوا في غاية النبل من هذه الناحية. وإن الملحدين في الغرب كانوا على درجة عالية من النبل، بمعنى أنني أرى رجالاً من أمثال: ديفد هيوم الذي لم يكن على ما يبدو ملحداً على مستوى الاعتقاد الشخصي، وإنما هو ملحد على مستوى البيان، أو برتراند راسل[1] وأضرابه، كانوا جميعاً من النبلاء. إذ إنّهم على الرغم من كل ما صدر عنهم كانوا يدعون إلى الحفاظ على قداسة الدين. فقد حافظ هؤلاء الفلاسفة على ضبط النفس إلى أقصى الحدود، وإلا فليس بالإمكان الصبر على مثل هذه الأمور. فلو نظرنا إلى هذه المفاهيم من زاوية الفرد المسيحي المؤمن، فإن هذه الأمور

[1] - اللورد برتراند راسل (1872 1970 م): رياضي وفيلسوف إنجليزي. من آثاره (تحليل المادة). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

ستكون بمنزلة الشوكة المعترضة في الحلق. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله حيال ذلك؟ بمعنى آخر ما الطريق الذي يمكن له أن يمنحه الطمأنينة؟ ليس له من طريق سوى القول بالتفكيك، بمعنى أنه يجب عليه القول بالفصل بين العقل والإيمان. كان الآباء الأوائل للكنيسة في العصور الوسطى يقولون: "نحن لا نفهم، ولذلك نؤمن"! بمعنى أنهم جعلوا من الجهل شرطاً في تحقق الإيمان. وكانوا يقولون: "إن الفرد الناجح هو الذي يعطل دور العقل". علينا القول منذ البداية: إذا كنا لا نفهم، فسيكون في إمكاننا أن نؤمن. إن هذا الكلام قد يكون مقبولاً بالنسبة إلى النزر القليل من أتباع دين يجدون في أنفسهم إمكانية التضحية بأنفسهم، إذ في إمكانهم إلغاء عقولهم، ولكنه لا يصحّ بالنسبة إلى عامة الناس والعلماء والحكماء. إذن ما الذي يتعين على هؤلاء أن يفعلوه؟ إن هذا يعني أن مشروع إنقاذ المسيحية سيفضي لا محالة إلى مشروع كانط. إن هذا التضاد بين العقل والدين يعدّ أمراً طبيعياً فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين. إن هذه من الآفات التي خلقت صناعيّاً في المسيحية، حيث تشتمل عليها عقائدهم النظرية والتشريعية أيضاً. فإن أموراً من قبيل: حظر الزواج على الرهبان، هي من الأمور المخالفة للعقل الصريح. ولكي يؤدي كانط دَينه إلى الإيمان الذي كان يتم عرضه في مجتمعه ضمن إطار المسيحية، قال إن الفلسفة في الأساس لا يمكنها أن تدخل في دائرة الغيب وحقائق الأشياء، وإنه لا يوجد ربط لأي واحد من هذين الأمرين بالآخر. وعلى هذا الأساس إذا كنتم تريدون الإيمان، فارجعوا إلى قلوبكم وفطرتكم وإلى الأخلاق وما إلى ذلك من الأمور، لا أن تسعوا إلى إثبات الدين بالعقل، أو أن تنكروا الدين من خلال اللجوء إلى العقل. وبذلك حاول كانط أن ينقذ الدين من بين مخالب التشكيك.

وربما كان هذا المشروع مشروعاً مناسباً للمسيحية، إذ من شأنه أن ينقذهم من ضغوط الهجمات، ولكنه لا يناسب البشرية والإنسان الفطري، لأنّه لا يمكن الجواب عن مسألة من خلال محو صورة المسألة. فالعقل ليس أمراً اعتبارياً، وإنما هو قوّة أودعها الله فينا وهي قوّة تميل إلى التساؤل على نطاق واسع. فالعقل يتلخص في أن يسأل ويستفهم، وعليه لا يمكن أن نقول للعقل: "عليك ألاّ تفهم". وحيث إنّ أصل هذا الطرح يخالف الفطرة الإنسانية المتوثبة إلى العلم، فإنه لن يعجز عن إنقاذ الإيمان فحسب، بل سيسهم في إضعافه وعزله، وذلك لأنه يحرم الإيمان من دعامة العقل.

وهذا الطرح هو على النقيض من الطرح الذي نجده في الإسلام، إذ لم أجد في أي واحد من الكتب المقدسة ذلك الحجم الكبير من التأكيد على التعقل والتدبّر الذي نجده في القرآن الكريم، فما المراد من التأكيد على هذا الأمر؟ إن هذا يعني أن القرآن يريد أن يوصل إلينا رسالة مفادها أنّنا ذاتُ التّعقّل وعينُ التفكير، وأنّ الله قد تعلقت إرادته بأن يكون الإنسان كائناً عقلانيّاً. يؤكد

الله إثبات وجوده وأحقية أنبيائه بالقول: "أفلا يتفكرون"، و"أفلا يتدبّرون"، و"أفلا يعقلون"، وهذا يدل على أن موقف الإسلام من العقل يختلف اختلافاً كبيراً عن موقف المسيحية منه. وحيث قلنا إنّ هناك تشابهاً، فهو موجود في التفكير الأشعري والأخباري، وهذا أمرٌ نترك الخوض فيه إلى فرصة أخرى. ونكتفي بالقول هنا إنّ هذا التوجه يؤسف له من وجهة النظر الإسلامية. إنه لمن دواعي الأسى أن يظهر شخص من بين ثقافة "أفلا يعقلون" و"أفلا يتدبرون" ليقول إنّ حساب التفكر والتدبّر والتعقل منفصل عن حساب الإيمان، وإن علينا التنكر للعقل فيما يتعلق بالإيمان. وحتى لو افترضنا صواب هذا الطرح، وعدم وجود المخالف، فإن الشكل الأقوى والعقلاني لهذا الطرح هو الذي صدع به كانط، وها نحن الآن نشهد النتيجة التي ترتبت على طرح كانط.

لقد أبهر كانط عقلاء العالم أو عقلاء العالم الغربي في الحد الأدنى بفهمه وإجابته في إطار منظومته العقلانية. وقد أذعنوا بأجمعهم تقريباً وأقرّوا بأن كانط كان موفقاً في هذا الجزء من القضية.

سؤال: بيد أن كانط بطبيعة الحال لم يسلم من سهام النقد الكثيرة، وحتى الذين يوافقونه الرأي لم يوافقوا على الكثير من أدلته.

د. غفاري: وهذا هو المثير للاهتمام في المسألة. فإذا نظرنا إلى أعمال الذين شرحوا أفكار كانط، ربما وجدنا ما يقل عن العشرة بالمئة منهم يذهبون إلى القول إنه قد حقق نجاحاً في تفاصيل طرحه ومشروعه، لكنّ ثمانين بالمئة منهم يقولون إن الميتافيزيقا قد تم تحديدها ويقبلون هذا الكلام منه.

فكيف يحصل ذلك في فلسفة شديدة التماسك مثل فلسفة كانط؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون مقدمات هذه الفلسفة كاذبة، ومع ذلك تكون النتائج المترتبة عليها صادقة؟! هذا هو الذي يقوله فريدريك نيتشه[1]. ومن المهم جدّاً أن نفهم المعنى المراد لـ نيتشه حين قال: "إن الله قد مات". إن مراده من ذلك هو أن الله قد مات في الغرب. ليس المراد من هذا الكلام أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالله، فالناس لا يمكنهم ألاّ يؤمنوا بالله، إلا إذا تنكروا لفطرتهم الإنسانية التي فطرهم الله عليها. إنما أراد نيتشه، من خلال هذه العبارة، القول إنهم قد أشاعوا ثقافة تعيش على تجاهل الإنسان عالم الملكوت، وتركيز اهتمامه على الدنيا والجانب المظلم والقاتم من وجوده، ثم عمدوا بعد ذلك إلى توسيع هذه الثقافة تقنيّاً، وشغلوا الإنسان بنفسه إلى الحد الذي لم يعد معه يتذكر عالم المعاني، ولم يبق لديه ما يشحذ ذاكرته لاستذكار هذا العالم. والمؤسف له أن هناك في مجتمعنا من فهم نيتشه بشكل مغاير للألم الذي كان يعانيه.

[1] - فريديك نيتشه (1844 1900 م): فيلسوف ألماني. بشرّ بالإنسان الأعلى أو السوبرمان. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وكانت نتيجة ذلك أن ضعف الانتماء إلى الله والمعنويات بالشكل المعقول في الثقافة الغربية، ثم اقترن هذا الاتجاه السلبي بدعم منطقي وعقلاني لفلسفة كانط المناهض للعقلانية. وهنا يمكن لنا أن نتصور موقفين أحدهما من مسيحي مخلص لمسيحيته، والآخر من ملحد ينكر المسيحية. فالمسيحي المؤمن يقول إنّ هذا الكلام الذي نطق به كانط جيد جدّاً، لأنه يعمل على إنقاذ الإيمان. والملحد بدوره يقول إنّ هذا الكلام جيد جداً، لأنه يخلصنا من شرور الإيمان، بمعنى أن الذي يمتلك مسكة من العقل عليه ألاّ يبحث عن الإيمان. وبذلك حصل إجماع مركّب على صحة كلام كانط. وهو الإجماع الذي سيؤدي بالتالي إلى نفي ما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من تشكيك جميع المفسرين في المقدمات التي انطلق منها كانط، اتفقوا على صحة النتائج التي توصّل إليها. وهذا الأمر في غاية الغرابة! فكيف يمكن لفلسفة عقلانية منضبطة تدور عجلتها على إيقاع ثابت مثل محرّك الساعة أن تعاني من العطل من ناحية مقدماتها، ومع ذلك تحظى نتائجها بالقبول؟! يعود السبب في ذلك إلى الاستعداد الذاتي لدى الغرب للانفصال عن الدين والكنيسة، وذلك لسوء أداء الكنيسة سواء على المستوى النظري أو العملي إذ أدى ذلك إلى النزعة القائلة بـ "موت الإله" في المجتمع الغربي.

هناك العديد من العقبات في فلسفة كانط. فمن بين مقدماته على سبيل المثال البحث عن الحسيات، وهي من أهم المقدمات التأسيسية في النقد الأول، ويمكن القول في الحقيقة إنه لا يمكن الحصول حتى على العشرة بالمئة من أنصار فلسفة كانط من يوافقه على نظريته بشأن الزمان والمكان. فإنهم يذكرون الكثير من التسويغات والتوضيحات لإثبات مقبولية كلمة من الكلمات على سبيل المثال. فحين يقول كانط: إن للمكان جنبة مثالية، ولا وجود له في عالم الواقع، يتمّ اللجوء إلى الكثير من الحيل لإضفاء المعقولية على مثل هذا الكلام، ليقال في نهاية المطاف: كلا، إن كانط لا يريد القول إن المكان لا وجود له. أيْ إنّ الجميع يسعى إلى التنصل من هذا الأمر، ومع ذلك فإنّهم لا يعترفون بذلك.

وفي المثالية الاستعلائية في مبحث المقولات والخطط، هناك الكثير من التحديات والعقبات الجادة، بحيث إنك إذا وضعت يدك على أيّ منها ستؤدي بك إلى طريق مسدود. وفيما يتعلق بمسألة القضية التركيبية المتقدمة، يذهب أكثر الأفراد إلى عدم القبول بنظرية كانط. فكما نرى في الجدل الاستعلائي، فإن أغلب الأدلة التي يسوقها كانط مخدوشة، ومع ذلك ورغم الهجوم الذي يستهدف أجزاء من منظومته الفلسفية، يذهب الجميع إلى التسليم بالنتيجة المترتبة على تلك المقدمات، إذ يقولون إنّ مساحة الميتافيزيقا قد تمّ تحديدها، وإنّه لا بدّ من السير في الحد الأقصى في حدود العلم.

وسبب ذلك يعود إلى الانتماء الثقافي الذي جعل الكثيرين يتمسكون بتلك النزعة السلبية التي تدعو الإنسان بوصفه كائناً طبيعيّاً إلى قطع الارتباط بعالم المعاني، وأخذوا يجدون لذلك تفسيراً معقولاً في فلسفة كانط. ولهذا السبب لا يعيرون أدنى التفات إلى الأجزاء الأخرى من فلسفة كانط.

علينا أن نتسلح بنظارات دقيقة كي نعثر على النزر القليل من المتخصصين الذين يأخذون جانب الله والغيب من خلال التسويغ الأخلاقي لـ كانط. وفي الأساس ليس هناك من يؤمن بفلسفته الأخلاقية، لأنها في الحقيقة على خلاف الفطرة البشرية. يرى كانط أنّ جميع دوافع الممارسات الأخلاقية هي التي تدفعنا إلى العمل بها بوصفها معياراً إلى ذلك، لا أنها تؤدي إلى نتيجة لمصلحتنا أو لأنها توصلنا إلى الكمال المنشود، بل لأنها مجرد وظيفة ملقاة على عواتقنا. وعليه من الذي يقوم بهذا الأمر؟ ومن الذي يقول بوجود الله لهذا السبب؟

هناك من المفسرين لأفكار كانط من يقول إنّه يقول إننا إذا أردنا الحفاظ على شعورنا الأخلاقي، يجب أن نقول بضرورة وجود الله والروح والعالم الآخر. لننظر الآن إلى المسألة من الناحية الأخرى: إذا كان الأمر كذلك فإن الشعور الذي نمتلكه ليس أصيلاً، وإنّ هذه الناحية هي الأفضل، فهي خير من أن نرتضي جميع تلك الأمور العجيبة والغريبة من أجل الحفاظ على هذا الشعور؛ بمعنى أنكم كيف ذهبتم إلى تأصيل هذه الناحية من القضية، وآمنتم لأجلها بأمور أخرى، فالآن يمكن العمل بعكس هذه القضية أيضاً. لأن الإحساس الأخلاقي الموجود فينا يعبر عن حقيقة، ويمكن لهذه الحقيقة أن تكون قد تبلورت في وجودنا لمختلف الأسباب، كما هي الحال بالنسبة إلى كافة أنحاء المعتقدات التي يعتنقها الناس، ولكنها خاطئة. وهذا هو الاستدلال الذي يقيمه أنصار الحركة النسوية[1]، إذ يقولون إنّ هذه الأمور التي تعدونها غرائز البشر في الأخلاق الرجالية، ما هي إلا حقائق أوجدها التاريخ. فإن قوّة الرجل وضعف المرأة وسائر المشكلات الأخرى مورد البحث إنما هي حصيلة العوامل والظروف التاريخية، ولو تغيّرت هذه العوامل والظروف، قد يتغير الوضع لصالح المرأة على الرجل. وأنا لا أقول بصحّة هذا الاستدلال. بل إن هذا الاستدلال غير صحيح في موضعه، ولكنه على كل حال يقدّم للكثيرين بهذه الصيغة. والخلاصة هي أن فلسفة كانط لم تكن مؤثرة في هذه الجهات، وذلك بسبب غلبة تلك الرؤية السلبية. وعليه يصح أن نقول في ذلك: "ما وقع لم يُقصد، وما قُصِد لم يقع". بمعنى أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانية، ولكنه بدلاً من ذلك جرّد الإيمان من دعامته العقلية.

سؤال: لقد تمّت الإشارة حتى الآن إلى بعض نقاط الضعف في أطروحة كانط، فهل لك أن تبيّن

[1] - (feminism): حركة تدعو إلى تساوي الجنسين سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعياً. المعرّب.

لنا أين تكمن نقطة القوّة في هذا التقديم؟ فهل هناك من ابتكار وإبداع في هذا التقديم حوّل كانط إلى مثل هذا الفيلسوف الفذّ في تاريخ الفلسفة؟

د. غفاري: يعدّ كانط واحداً من أكبر الفلاسفة العقلانيين. أطروحته النقدية تشتمل في الحقيقة على نقاط بديعة وقيّمة للغاية، وذلك في صيغة المسائل في الحد الأدنى إذا أغمضنا الطرف عن الإجابات عنها. إذ غالباً ما تكون هناك مشكلات في الإجابات، لكن فيما يتعلق بإثارة صيغة المسائل والتخطيط لطرق الحل، يمثل انعطافة في تاريخ الفلسفة. ومن هنا فقد عُدّ كانط واحداً من كبار فلاسفة الغرب بعد سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، فهو رابع هؤلاء الفلاسفة البارزين في سماء الفلسفة الغربية.

فقد أنجز كانط في حقل المسائل المرتبطة بالمعرفة على سبيل المثال أعمالاً لم تكن لتخطر على أذهان الآخرين أبداً. حتى يمكن القول إننا إذا أردنا أن ننظر إلى الانقسامات التي حدثت في التيارات الفكرية المنبثقة عن كانط، فسندرك أن مجمل التيارات الفلسفية بعده إنما هي متفرعة عنه. فإن كل واحدة من أجزاء منظومته الفكرية هي بمنزلة المصبّ المائي الذي يتفرّع إلى عدّة اتجاهات. فإن المثالية الألمانية على سبيل المثال ما هي إلا استمرار للذاتانية[1]، بمعنى أن المثالية الاستعلائية لـ كانط أدت إلى ظهور آراء فريدريك هيجل[2]، وجوهان فيخته[3] وفريدريك شلينغ[4] إن هذا التيار يحتوي على نقاط عميقة قد أحدثت بعده ثورة كبرى في الفلسفة. ومن الناحية الأخرى فإن الفلاسفة التحليليين على الرغم من رفضهم القضايا التركيبية المتقدّمة، وافقوا على أدلة كانط في تجريد القضايا الميتافيزيقية من المفهوم والمحتوى

فيما يتعلق بـالوجود، مثلاً، ساروا على نهج كانط في القول بأن للوجود شأناً منطقيّاً بمعنى الصدق، وقالوا إن الوجود ليس له ناحية أنطولوجية. يعدّ الصدق في فلسفة أرسطوطاليس واحداً من معاني الوجود، وهذا ما ذهب إليه كانط أيضاً. ومن هنا تلاحظون حدوث تغيير جوهري في الفلسفة، ومن هذه الناحية يمكن عدُّ جميع الفلاسفة التحليليين ضيوفاً على مائدة كانط.

---

[1] - الذاتانية (subjectivism): مذهب فلسفي يقول إن المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتية. المعرّب.

[2] - فريدريك جورج ولهلم هيجل (1770 1831 م): فيلسوف ألماني. صاحب المنطق الجدلي المعروف باسمه (المنطق الجدلي الهيجلي) المعرّب.

[3] - جوهان غوتليب فيخته (1762 1814): فيلسوف ألماني. طوّر مثالية (كانط). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[4] - فريدريك شلينغ (1775 1854 م): فيلسوف ألماني. ارتبط اسمه بالحركة الرومنطيقية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وحتى مارتن هايدغر[1]، الذي يعدّ شخصية استثنائية في تاريخ الفلسفة الغربية، كان متأثراً بـ كانط أيضاً. طبقاً للبيان الذي سنأتي على ذكره، يقوم أساس الفلسفة الغربية على أصالة الماهية، بيد أن هايدغر يعدّ استثناءً من هذه الناحية، إذ يقوم في نزعته الإنسانية على أساس أصالة الوجود. ومع ذلك نجد هايدغر متأثراً بـ كانط في الكثير من المواضع، ولا سيما في ما يتعلق بمسألة الزمان والأهمية التي يوليها إلى الزمان. وقد سعى بطبيعة الحال في بعض الموارد إلى جعل كانط وجوديّاً، بمعنى أنه حاول إخراج مفاهيمه من حالتها المثالية.

ومن هنا نرى أن كانط يحظى بأهمية كبيرة في إبداع الفكر في الفلسفة، وتقديم الحلول المختلفة للمسائل وتجاوز العقبات المتنوعة التي كانت الفلسفة الغربية تعانيها. لقد واجهت الفلسفة الغربية مشكلات في إيجاد الحلول للمسائل الجوهرية، ولا سيما المسائل المعرفية إذ وجدت الفلسفة نفسها تقريباً أمام طريق مغلق. وقد سعى كانط إلى إخراج الفلسفة من هذا الطريق المغلق، وقدّم في هذا الإطار طرق حلّ تخصّصية مبدعة.

وكما سبق أن ذكرنا فإن كانط، وعلى الرغم من خفضه شأن المعرفة العقلية بعامة، وجعله مكانتها بمستوى الفطرة الواعية للبشر، إذْ عمل على تحديدها من هذه الناحية، وجعلها داعمة للحسّ فقط، اقترح على العقل في إثارته هذه المسألة الكثير من الطرق البديعة والمعقدة، وهذا ما لا نجادل فيه.

وأريد التعرّض هنا إلى بحث رئيس، وربما أمكن لنا أن نختم به هذا الحوار.

إذا أردنا أن نثير المسألة إجمالاً تعيّن علينا القول: لو نظرنا إلى فلسفة الغرب وفلسفة الإسلام بشكل مقارن، وجدنا مسألة فلسفية مهمة لعبت دوراً أساسيّاً في تاريخ الفلسفة، ألا وهي مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية. فعلى الرغم من ظهور هذين المفهومين في المراحل المتأخرة من الفلسفة الإسلامية وفي عصر صدر المتألهين بالتحديد، سندرك أن هذه المسألة هي من أكثر المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ التاريخ الأول للفلسفة. بمعنى أنه خلافاً للكثيرين الذين يتصوّرون أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية من الأبحاث الخاصة بالفلسفة الإسلامية، لكن المُطّلِع على المعنى الحقيقي لأصالة الوجود والمعنى الحقيقي لأصالة الماهية، يدرك أن هذه المسألة قد شكلت الهاجس الأكبر لتفكير البشر، وأن هذه المسألة كانت هي السؤال الفلسفي الوحيد الذي شغل ذهن الإنسان. بمعنى أن الإنسان حين كان ينظر إلى العالم، كان يراه بأدواته الحسيّة، وبذلك فإنه يتحسس الوجود، ثم يعمد إلى ما رآه بحواسّه ويعمل على تشريحه وتحليله بعقله ويكتشف منزلته المنطقية والمعقولة في العالم. وقد

[1] - مارتن هايدغر (1889 1976 م): فيلسوف ألماني. يعدّ مؤسس الفلسفة الوجودية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

كان الإنسان على الدوام نهباً للتنازع بين هذين المفهومين؛ فهل العالم الحقيقي هو الشيء الذي يراه بحواسّه، أو هو الذي يدركه بعقله؟ بعبارة أخرى: هل يجب تفسير حقيقة العالم اعتماداً على العقل، أو يجب تفسيره اعتماداً على الحسّ؟

إن تفسير العالم اعتماداً على الحسّ، يمنح التعددية للإنسان، بمعنى أنه حين يفسّر العالم على أساس الحسّ، سيجد العالم متكثراً. وأما تفسير العالم على أساس العقل، فإنه يؤدّي تلقائيّاً إلى توحيد العالم، بمعنى أنه يقول إنّ العالم واحد. وقد شاعت هذه الرؤية منذ ظهور الفلسفة بين أتباع سقراط، وبلغت ذروتها في عهد بارمنيدس، ثم ظهرت عليها في فلسفة أفلاطون وبعض التغييرات، لأسباب لا يتسع المجال هنا لذكرها، وبالتدريج أضحت أصالة الكثرة هي الغالبة في الفلسفة الغربية.

والذي أريد قوله هو أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية هو في حقيقته بحث حول الوحدة والكثرة لا غير. غاية ما هنالك أنك تنظر إلى البحث في العالم باللحاظ الخارجي بالمعنى الأنطولوجي الأمر الذي يحقق الوجود، وعندما يتم تفسير هذا العالم الخارجي على أساس الحسّ، نحصل على الماهية؛ فالماهية ليست سوى الإدارك الحاصل من الحواس. فإن اعتبرنا هذا الإدراك الحسّي حقيقة، كانت نتيجته القول بأصالة الماهية.

إن هذا البحث لا يتطابق مع المادية تمام الانطباق، بل التطابق هنا على نحو العموم والخصوص من وجه؛ فقد يكون الشخص من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ومع ذلك يؤمن بالله. وهذا ما يمكن لنا أن نراه في فلسفة أفلاطون في بحث المُثُل والمسائل المتعلقة بطريقة ارتباط المُثل بعضها ببعض. ثم تكرر هذا البحث في فلسفة أرسطوطاليس تحت عنوان المادة والصورة، ففي رؤية أرسطوطاليس إلى الصورة النوعية يكون الملحوظ هو الجمع بين الحسّ والعقل، إذ تكون للحسّ ناحية متغيّرة، بينما لا تكون للعقل إلا ناحية واحدة.

أثيرت هذه المسألة في الفلسفة الحديثة من جون لوك[1] إلى الفلاسفة العقلانيين، وكان النزاع بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية في حقيقته نزاعاً في أصالة الماهية وأصالة الوجود، ولكن ليس من الناحية الأنطولوجية، بمعنى أن هؤلاء لم يكن لهم شأن بالواقعية الخارجية. يقول التجريبيون: إن كل ما يدخل ضمن نطاق معرفتنا هو من الأمور المحسوسة، وأما الأمور العقلية فهي على أفضل التقادير من الأمور الفرعية والثانوية. وفي الحقيقة فإن العقل هو الحسّ، ولكنه حسّ متكرر، فهو تبويب للحسّ وليس شيئًا آخر. وفي المقابل يذهب العقلانيون إلى القول: إن العقل مستقل، ولا

[1] - جون لوك (1632 1704 م): فيلسوف إنجليزي. عارض نظرية الحق الإلهي، وقال إن الاختيار أساس المعرفة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

يقع تحت دائرة الحسّ. وإن ما تسمونه "ذهن الإنسان" لا ينحصر بالأمور الحسية، بل إنّ للذهن البشري جزءًا مستقلاًّ اسمه العقل، ولا يمكن الحصول على المعرفة من دون العناصر العقلية.

لقد كان لبّ البحث يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الحصول على المعرفة من دون توافر العناصر العقلية أو لا؟

لقد قدّمت الفلسفة الإسلامية في بيان هذه المسألة وحلّها أراء تدعو إلى الفخر والاعتزاز. وهذا البحث في واقعه هو ذات البحث في أصالة الوجود وأصالة الماهية. إن القول بأصالة الماهية يساوق القول بأصالة الحس من الناحية الذهنية، والقول في أصالة الوجود يساوق القول بأصالة العقل، بيد أن الفلاسفة المسلمين يقولون بضرورة متابعة هذا البحث في صلب عالم الواقع وبشكل أنطولوجي. وبعد الانتقال من العصور الوسطى في الغرب حصلت انعطافة كبيرة، إذ لم يعد هناك اهتمام بالواقعية الخارجية، وأخذ الفلاسفة يركزون البحث على الذهن.

وقد تواصل البحث في الفلسفة الإسلامية على الطريقة الوجودية. إذ اتضح الموقف من هذه القضية وما يقابلها في فلسفة صدر المتألهين. وقد كان هذا التقابل قائماً في الفلسفة على الدوام، ولكنه كان يتجلى في أشكال مختلفة. ولو دققنا النظر وجدنا أن جميع هذه الأشكال المختلفة تعود في الحقيقة والواقع إلى شيء واحد. وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد بهذا التيار الوجودي له تشعباته الخاصة في الفلسفة. كما أن الاعتقاد بتيار الماهية له تفرعاته الخاصة أيضاً. وعليه فإنكم تلاحظون بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية في الفلسفة الإسلامية، وذلك في المرحلة المتأخرة وفي فلسفة صدر المتألهين والشارحين لأفكاره وآرائه بالتحديد، حيث تم حلّ بحث الذهن من خلال الاستعانة بهذه الرؤية أيضاً.

نحن نعتقد، ونستطيع أنْ ندافع عن هذا الاعتقاد ونثبته، بعدم وجود نظرية كاملة وقوية ومتينة مثل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. فالفلسفة الإسلامية تشتمل على نظرية معرفية تامّة وكاملة. فما السبب في ذلك؟ تعود قوّة الفلسفة الإسلامية بأجمعها من هذه الناحية إلى رؤية المسألة في إطار أرضيتها الأنطولوجية، بمعنى أن الأرضية الأنطولوجية التي تشتمل على بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية تدخل ضمن دائرة الذهن. فإذا أمكن لك تحديد موضع الوجود والماهية، وتمكنت من تحديد نسبتهما، سوف تحل هذه المسألة بشكل كامل عندما تبلغ مرحلة المعرفة.

لقد طرحت هذه المسألة هنا على نحو الإجمال، وأعلم أن هذا الإجمال ينطوي على الكثير من الغموض حتى بالنسبة إلى المطلعين على الفلسفة، ناهيك عن غيرهم. والذي أريد أن أستنتجه من

هذا الإجمال هو أن كانط قد بلغ في الفلسفة الغربية ذروة الوعي من بعض الجهات. فإذا كنا من القائلين بأصالة الماهية، ترتب على ذلك بعض اللوازم المعرفية الخاصة. وإن كنا من القائلين بأصالة الوجود، ترتب على ذلك لوازم معرفية أخرى. وهذه اللوازم هي أنكم إذا كنتم من القائلين بأصالة الماهية، وقلتم إن المتحقق في الخارج هي الماهية فقط، لا يعود في إمكانكم توجيه وحدة العالم. لأن العالم في الأساس عبارة عن ماهيات متكثرة، وإن ماهية كل شيء غير ماهية الشيء الآخر. ثم هناك في ذات الأشياء تقسيمات وتفريعات متعددة أخرى تظهر داخل الماهيات. كأن نقول مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. وهذه الأمور بأجمعها من المفاهيم والماهيات. وعندما نريد هذا الأمر في الخارج على أساس أصالة الماهية، لا نستطيع تسويغ كيفية حصول الوحدة.

وهذه المشكلة هي التي واجهها أفلاطون أيضاً، فهو حين يلجأ إلى عالم المُثُل ونعني بذلك ذوات المُثل من دون صورها يثير هذا الإشكال. فنراه مثلاً في رسالة السفسطائي أو في رسالة بارمنيدس يقول: إذا كنا من القائلين بفكرة الوحدة، فهل يعود في إمكاننا إيجاد حقيقة ما؟ وقال في رسالة بارمنيدس: لا بد من إضافة الغيرية أيضاً. ثم لا بد من الحركة أيضاً، ليستطرد بعد ذلك قائلاً: لا بد بالإضافة إلى ذلك من إضافة التماهي، كما أن العدم ضروري أيضاً. كما تناول هذه المسألة في رسائله المختلفة الأخرى أيضاً. إن المشكلة التي تبدو في رسالة بارمنيدس وفي رسالة السفسطائي وبعض رسائله الأخرى هي أن المُثُل كيف توجد الواقعية في عالم المثال؟ فأنت بالتالي لا تنظر إلى مثال، حتى يمكنك أن تنتزع منه أمثلة أخرى، بمعنى أنك من دون هذه الأمثلة الجديدة لا تستطيع بيان ذلك المثال.

وهذه هي مشكلة أصالة الماهية بالتحديد، بمعنى أنك تواجه المشكلة في العينية والتحقق الخارجي، وهي ذات المشكلة التي واجهها أفلاطون، إذ تعرّض إلى مشكلة أصالة الماهية، ولم يستطع الخروج منها، ثم انتقلت هذه المشكلات وتسللت إلى مختلف التفريعات الأخرى في الفلسفة. حيث نجد هذه المشكلة نفسها يعانيها ديفيد هيوم أيضاً، وتتلخص مشكلته في مفهوم العليّة، إذ يقول: هل هناك شيء في الخارج يمكن مشاهدته بوصفه علة؟ فهل يمكن مشاهدة علل الأشياء حقًّا؟ ليس لهذا المفهوم ما بإزاءٍ في الخارج، ومن هنا يذهب هيوم إلى الاستنتاج قائلاً: إن العلة في الحقيقة ما هي غير عادة ذهنية تحصل لنا بحكم تداعي المعاني؛ وفي الحقيقة فإنه يقول: أنا لا أرتضي غير ما بإزاءٍ محسوسٍ، إذ لا وجود لشيء آخر باسم المعقول. أما كانط الذي كان يجد نفسه مديناً لـ هيوم إلى حدٍّ كبير، فقد علّق عليه بخصوص هذه المسألة بالقول إن هذا الأمر لا يتعلق بالعلية فقط، فحتى الوجود هو كذلك أيضاً، وهكذا الضرورة والوحدة. وما قاله كانط هنا صائب جداً.

هذه هي المفاهيم التي يُصطلح عليها في فلسفتنا بـ (المقولات الفلسفية الثانية)، بمعنى أن العالم

لا يستقيم بمجرّد الحسّ فقط. فالعالم واحد، وهو علة، وهو معلول، وهو ضرورة، وهو إمكان، فهو يشتمل على جميع هذه المفاهيم. وهذه ليست من الأمور الاعتباطية، بل لا يمكن للعالم أن يوجد من دونها. فما تشبّث به هيوم حول العلية من كونها لا وجود لها خارجًا، سحبه كانط إلى المفاهيم الأخرى المتقدمة آنفًا، نافيا عنها الوجود الخارجيّ أيضًا. بمعنى أنه لم يكن يرى ما يمثلها من المحسوسات في العالم الخارجي. ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع إنكارها والتخلي عنها. فمن أراد أن ينسج ثوب الوجود تعيّن عليه الاستفادة من لحمة المحسوسات وسدى المعقولات.

لكن هل يمكن بعد ذلك نشر هذا الثوب في الخارج، أو لا؟

هذا بحث آخر، لم يتم التعرّض له من قِبل العقل الغربي الأصيل في المرحلة المعاصرة أبداً. بمعنى أن جلّ الهمّة المبذولة كانت تتلخص في إعداد ثوب المعرفة المنسوج بخيوط الحسّ والعقل، وقد كان نزاعها مع أصالة التجربة يدور حول نسج هذا الثوب. في حين كانت المشكلة الرئيسة التي يثيرها التجريبيون تقول باستحالة نشر مثل هذا الثوب في العالم، ومن هنا برزت مشكلة هيوم في مسألة العلية. أما كانط فقد ذهب إلى القول: إن مشكلة نشر ثوب المعرفة في العالم إنما تنشأ من وجهة نظركم الخاطئة بشأن العلاقة القائمة بين الذهن والشيء الخارجي. فأنتم ترون الأعيان والأشياء الخارجية مرآة للذهن، في حين أن العكس هو الصحيح، وهذا ما أطلق عليه بالثورة الكوبرنيكية في مجال الفلسفة.

لقد كان حلّ هذه المسألة يشكل مجمل الهاجس الذي شغل ذهن كانط. فقد كان في الحقيقة على الرغم من عدم استخدامه مصطلح أصالة الماهية في ذروة التفكير الخاضع لأصالة الماهية. بل إن كانط أكثر تشبثاً بأصالة الماهية حتى من القائلين بها من فلاسفتنا التقليديين. وباعتقادي فإن تاريخ الفلسفة الغربية برمته يقوم على أصالة الماهية، وقد كان إيمانويل كانط بدوره متربّعاً على ذروة أصالة الماهية. وليس هناك فيلسوف سواء في الشرق أو الغرب يمكنه أن يبلغ شأو كانط فيما يتعلق بأصالة الماهية. ويمكن للقارئ أن يسألني عن سبب قولي هذا. وجوابي هو: إنّ فلاسفتنا قد التفتوا في الفلسفة الإسلامية إلى سلسلة من الإشكالات التي كانت تثار بوجه القائلين بأصالة الماهية، وكان يقال لهم: إنكم لا تستطيعون الإجابة عن هذه الإشكالات. فإن بحث الوحدة والعلية والحركة الاشتدادية وما إلى ذلك من المفاهيم، هي كلها من المسائل المرتبطة بالوجود، ولم يكن في إمكان أصالة الماهية أن تجيب عنها. بمعنى أن الدور من الناحية التاريخية لم يكن قد وصل إلى الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية في تاريخ فلسفتنا. ولم يتوافر الظرف للإجابة عنها من قبل القائلين بأصالة الماهية. بمعنى أن فلسفتنا الإسلامية بعد صدر المتألهين قد توقفت على خصوص أصالة

الماهية. فبعد ذلك كان الدور هو دور القائلين بأصالة الوجود. فالحاكم على الفلسفة الإسلامية هو القول بأصالة الوجود. وحيث كان الأمر كذلك، لم يظهر فيلسوف من القائلين بأصالة الماهية ليجيب القائلين بأصالة الوجود عن هذه الإشكالات. بمعنى أنك إذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف يمكن لك تفسير الوحدة؟ وإذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف تتعامل مع تأثير الأشياء بعضها ببعض؟ وما إلى ذلك من الأسئلة [الإشكالات] الأخرى. لقد كانت نيران هذه المدافع مفتوحة من قبل القائلين بأصالة الوجود، وهي تقصف باستمرار مواقع القائلين بأصالة الماهية، ولكن لم تتوافر الفرصة للقائل بأصالة الماهية للإجابة عن هذه الأسئلة [الإشكالات].

ولكن يجب الاستماع إلى الإجابة عن ذلك من كلام كانط. بمعنى أنه هو الذي تصدّى للإجابة عن تلك الأسئلة [الإشكالات] وتقديم الحلول لها. فقد أدرك صيغة المسألة، وتعرّف إلى ماهية المشكلة. لقد قال لـ هيوم: من الخطأ القول بضرورة التنكر للعلية، بحجة أننا لا نراها. إن طريقة الحل تكمن في القيام بثورة كوبرنيكية. فحيث غابت الأنطولوجيا من الفلسفة الغربية، قال كانط: لا يمكن تطبيق المعرفة على العالم، يجب تطبيق العالم على المعرفة، بمعنى أن العالم يطابق الإنسان. فعليك ألّا تسعى وراء الشيء الكامن إزاء العلية إذْ أنت لا ترى العلية في الخارج. إننا نصنع الخارج في أنفسنا. فالخارج ليس شيئاً خارجاً عنا أو سوانا. إن الذي تطلقون عليه عنوان "الخارج" إنما هو انعكاس لما يحدث في دواخلنا، حيث ننسبه إلى الخارج، وبذلك تتصورونه حادثاً في الخارج. فلمّا نصلح هذا الجانب، ينصلح الجانب الآخر من تلقاء نفسه أيضاً. ثم يقول إن هذه المعاني والمفاهيم التي نصطلح عليها في فلسفتنا بـ "المعقولات الثانية"، أي تلك الجهات الوجودية من العالم التي لا يمكن إدراكها بالحواس من خلال مصطلحه الخاص به هي شرط في إمكان التجربة. بمعنى أننا إذا نظرنا بعين الظاهر وقلنا إن لدينا تجربة، فإن الإمكان العيني للتجربة يقول إن التجربة إذا أرادت أن تتحقق في الخارج، يجب أن تتوافر على بعض العناصر والعوامل التي يجب توافرها في ذهننا قبل ذلك؟ يقول كانط: إننا قبل أن نقوم بأي خطوة عملية أو رؤية معرفية، يجب أن تتوافر لدينا قبل كل شيء سلسلة من العوامل. فهو لا يبادر إلى إنكار هذه العوامل كما صنع سلفه هيوم، وإنما يعمد إلى أخذها إلى داخل الذهن. فبغض النظر عن الصور السابقة للمحسوسات التي هي عبارة عن الزمان والمكان، فإن لعقلنا صوره الذهنية السابقة الخاصة به. إن هذه الصور السابقة الموجودة في عقلنا، هي التي تصنع اللحمة والسدى العقلانيين للعالم.

ولكن أين تكمن مشكلة هذا الكلام الذي يقوله كانط؟ إن المشكلة الرئيسة سواء في الفلسفة

الإسلامية أو في جميع الفلسفات الأخرى تكمن في كيفية إبراز هذه الحيثية المعقولة لنفسها؟ بمعنى أنك تقول: على افتراض امتلاكنا المفاهيم العقلية، كيف يمكن لنا أن ننسب مفهوماً غير حسي إلى العالم الخارجي؟ وإذا كان لديكم من طريق إلى ذلك، فكيف أمكنكم العثور عليه؟

لقد تم العثور على حل لهذه المعضلة في الفلسفة الإسلامية بفضل بحث أصالة الوجود والعلم الحضوري ومتفرّعات بحث العلم الحضوري، إذ قالوا: إن إدراكاتنا لا تتحقق ضمن مرحلة واحدة. ففي المرحلة الأولى نحصل على الصور الحسية، ثم نقوم بتحليلها ونطلق على هذه المرحلة تسمية المعقول الأول. وفي المرحلة الثانية ندرك الارتباط بين هذه المفاهيم الحاصلة في مرحلة المعقول الأول وكذلك بعض الحالات النفسية التي تعتمل في دواخلنا، بالعلم الحضوري في ساحة النفس، ثم تستنبط الصورة من ذلك الشيء الذي أدركته بالعلم الحضوري، وإن هذه الصور هي صور المعقولات والحالات الوجودية.

هذه هي خلاصة الحل الذي تقدمه الفلسفة الإسلامية في هذا الشأن. بيد أن هذا الحل يقوم على أساس القول بأصالة الوجود، بمعنى أن هذا الحل يقوم على المبنى القائل إن الساحة الحقيقية للعالم هي ساحة الوجود، وإننا لا نستطيع أن ندرك هذه الساحة بوساطة الحسّ. وإنما ندرك ذلك في أنفسنا بالعلم الحضوري. فما لم يكن الشخص من القائلين بأصالة الوجود لا يستطيع التفوّه بمثل هذا الكلام.

وعليه ما الذي يمكن لـ كانط أن يفعله؟ إنه يذكر لتلك الساحة الثانية تقديماً ماهويّاً، وفي إثارة هذه المسألة هناك دقة كبيرة في فلسفة كانط، بمعنى أنه يحلل القوّة العاقلة والفاهمة بشكل صناعي وبحذر شديد، ليصل من خلال ذلك إلى المعقولات. ثم قام بتقديم بحث الشاكلة والخطط، وإلى جانب ذلك كله يذكر نظرية "الأنا الاستعلائية"، والتي هي الأخرى بدورها عبارة عن بحث فني دقيق ومن المسائل الراقية التي تستحق أن يُفرد لها مكانٌ لبحثها بشكل مقارن في الفلسفة الإسلامية، وهو ما نراه الآن يأخذ طريقه بالتدريج في الأطروحات الجامعية والتخصصية على مستوى الدكتوراه والحمد لله. بيد أن المهم في البين هو أن كانط قد التفت إلى الإشكال، وهي بالمناسبة المسألة التي قلما تم إدراكها من قبل الدارسين لفلسفة كانط، بمعنى أنهم لم يدركوا فلسفته من هذه الناحية جيداً، بعبارة أخرى: إنهم لم يدركوا السبب الذي دعاه إلى القيام بهذا الطرح؟

لقد قام طرح (كانط) على ضرورة أن تكون جميع معقولات الفهم والعقل ماهوية في الوقت نفسه، بمعنى أن تكون مفاهيم من سنخ الماهيات. ويجب على هذه المفاهيم من خلال ترتيب خاص أن تتولى القيام بلحمة العلاقات الوجودية. وهذا هو معنى الكلام الذي يقوله كانط، والذي يكرره الكثير من الأشخاص، من دون أن يفهموا معناه، وهو أن الفهم إنما يطلق على المشهودات

فقط، بمعنى أن مقولات الفهم تعد في نهاية المطاف من المشهودات. وإذا قلتم إن المفاهيم أمور أخرى غير المشهودات، وإن هذين الأمرين لا يتماهيان، فالشيء النفسي غير ما نشاهده بحواسنا، فإن (كانط) يقول: كلا، إن العقل هو الفهم، وإن الفهم يعدّ مرتبة أخرى من مراتب الإدراك الحسي للبشر، بمعنى أن الذهن البشري يمتلك الصورة الحسية في مرحلة، وفي مرحلة أخرى يمتلكها بشكل مفهوم، وهذه المفاهيم هي بحسب القاعدة من الماهية، ويتم حلّ هذه المشكلة بالمسائل الماهوية. وبطبيعة الحال فإن جميع المشكلات تتجه إليه هنا أيضاً.

حين نفهم نسبة المفاهيم إلى الواقعيات على أساس البحث المقارن، ستتضح مواطن الضعف والخلل في فلسفة كانط، بيد أن كانط نفسه يدرك ما يقوم به على نحو كامل. وبطبيعة الحال فإنه لم يكن لديه إدراك لأصالة الوجود، ولكنه حيث لا يريد أن يبقي ساحة غير الساحة الحسية، عليه أن يعثر على عناصر من جنس هذا الحسّ الذي يريد العمل على تنظيمه. وهذا يعني العمل على المواءمة بين المفاهيم والتخطيط لنسج "الثوب المعرفي المحسوس" في إثارة أصالة الماهية، بمعنى أن الفيلسوف إذا كان من القائلين بأصالة الماهية، وأراد أن يبيّن لكم تقديماً معرفيّاً، يجب أن يكون كانطياً.

وكما سبق أن ذكرت فإن مشروع أصالة الماهية ضارب في القدم، ولكنه بلغ ذروته مع كانط. فقد عمد على سبيل المثال إلى أخذ بحث أفلاطون وعالم المُثل الذي نادى به وأدخله من الواقعية الخارجية إلى الذهن، وكأنّ النسبة بين تلك المعاني والأفكار العقلانية الموجودة في عالم المُثُل الأفلاطونية، أضحت الآن نسبة بين المعقولات والمحسوسات وعالم الأشياء ونظائرها، بمعنى أنه يمكن إقامة مثل هذه المقاربات.

ومن هنا أقول إن تقديم كانط على أرقى مستويات أصالة الماهية في علم المعرفة، وإنما يمكن نقده بشكل جاد ودقيق، إذا أدركنا معنى أصالة الوجود، وما لم يصل الفرد إلى فلسفة أصالة الوجود، لا يستطيع أن يورد نقداً وإشكالاً جادّاً على تقديم كانط. يمكن إيراد النقد ضمن الأسرة الواحدة أو بيان عدم تناغمها، بيد أننا لا نستطيع عدّ ذلك نقداً جوهريّاً. والذين يعدون أنفسهم في الغرب من الكانطيين أو الكانطيين الجدد، هم لا يخرجون من فضاء (كانط)، حتى إنْ كان لديهم بعض الإشكالات عليه فهي إشكالات جزئية، ولكنهم بحسب الأصول يرون أن هذا التقديم هو تقديم جيد لإقامة منظومة معرفية حسيّة، ولم يتمكنوا من بيان حضور العناصر المعقولة في المعرفة، والتي لا يمكن تجاهلها، من طريق آخر.

وكما سبق أن ذكرت فإن طريقة الحل الرئيسة والبيان المعقول لهذا البحث الذي لا يتعرّض

لمشكلات كانط، ولا يعمل في الواقع على تنزيل العقل إلى مستوى الحسّ، إنما تكون على أساس بحث أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.

سؤال: لقد أصدرتم كتاباً قيماً فيما يتعلق بدراسة كانط ونقده، كان قد حاز لقب كتاب السنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فهل يمكن عدّ هذا الكتاب جزءاً من أطروحة؟

د. غفاري: إن الكتاب السابق الذي أصدرته كان يشتمل على المباني الأولية. وقد سعيت في هذا الشأن إلى القيام ببحث نقدي مقارن. بمعنى أني كنت أسعى من خلال ذلك إلى تقديم فلسفة إسلامية في إطار نشاط كانط على مستوى التنظير. والذي أنوي القيام به الآن بطبيعة الحال في هذا المشروع هو العقل النظري. فإذا كتب الله لنا النجاح في هذا المشروع وأنجزنا العمل في العقل النظري، فسوف ننتقل بعد ذلك إلى تناول بحث العقل العملي إن شاء الله تعالى. وأما الذي أنوي القيام به في اللحظة الراهنة، فهو كالآتي: كان البحث الأول في فصول العقل النظري عبارة عن بحث الكليات والمقدمات ولا سيما البحث المهم بشأن القضية التركيبية السابقة. وأما البحث الثاني المدرج في الجزء الثاني من هذا القسم والذي أنوي إصداره خلال هذا العام إن شاء الله تعالى، إذ اكتملت أغلب حلقاته، فهو البحث في الثوابت، بمعنى البحث في الزمان والمكان ونقد هذه المسألة، ليتواصل هذا التقديم ببحث الفهم والعقل والاستدلال الاستعلائي ورؤية المذهب الاستعلائي لـ كانط. والعمق الفلسفي هنا واسع وكبير جداً. وفي الحقيقة فإن عمدة الأبحاث المعرفية تدور ضمن هذه الصيغة. كما أن الأبحاث المرتبطة بـ "الأنا الاستعلائية" ترتبط ببحثنا في العلم الحضوري، كما يرتبط بالأبحاث المرتبطة بالمقولات أيضاً. وأتوقع أن هذا البحث سوف يستغرق كامل هذين الجزئين.

والقسم الثالث، الذي سيكون مثاراً للبحث والجدل، هو بحث النفس والعقيدة ومعرفة الكون والأدلة على إثبات وجود الله وأبحاث العقل ومفهوم العقل. ويشتمل الجزءان الأخيران من هذا التقديم على هذه المسائل. هذا هو المسار الذي رسمته لمشروعي في دراسة أفكار كانط وتحقيقها، وأسأل الله أن يكتب لي التوفيق والنجاح في ذلك.

الملف

الميتافيزيقا كما يراها كانط

معها وضدها في اللحظة عينها

أرتشيبال أ. بومان Archibald A. Bowman [*]

أهمية هذه المقالة التي تعود كتابتها إلى قرن مضى، أنها تستبطن تفكير كانط لتستظهر ما كان كانط نفسه قلقاً وحائراً حياله، وهو موقفه من الميتافيزيقا التي نقدها حتى درجة الإقصاء من أجل أن يميل بها إلى جهة أخرى لكي تنحصر مهمتها في الموجود بوصفه معطى فينومينولوجياً. لكن كانط ـ حسب كاتب هذه المقالة ـ لم يكن على يقين من صحة ما فعله، وظلّ حتى آخر أيامه يشكك في جدوى تحويل الميتافيزيقا إلى علم.

المحرر

سيكون بعض مفكري الحاضر على استعداد للتأكيد على وجود بالمعنى الذي توجد فيه العلوم مجموعة من المبادئ واضحة المعالم، التي يمكن للإنسان في كل مكان، بمعزل عن قناعاته الخاصة، أن يفهم أنها ميتافيزيقا. في الوقت نفسه هناك كثيرون ممن يريدون تفسير الخصائص المميزة في الموقف الفلسفي من خلال الرجوع إلى ما يعرف بالـ «ميتافيزيقي» “metaphysical”. إن هذا التكرار للمنعوت بمصطلحات توصيفية مشكوك فيها هو من خصائص التغير الذي طرأ

*ـ فيلسوف اسكتلندي (1883-1936)، درّس المنطق والخطابة، وكان اهتمامه الأكبر في فلسفة الدين، من مؤلفاته دراسات في فلسفة الدين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: KANT'S VIEW OF METAPHYSICS

ـ المصدر: http://web.csulb.edu/~plowentr/Secularization_Stark.pdf

ـ نقلاً عن فصلية "Mind" المتخصصة بالفلسفة وعلم النفس، تصدر عن جامعة أوكسفورد ـ المملكة المتحدة ـ العدد 96 ـ كانون الثاني (يناير) 1916.

ـ تعريب ومراجعة: دائرة التعريب والترجمة في فصلية "الاستغراب".

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

على الفلسفة في زمن كانط، وقد تمّ التعبير عنه بكرهٍ عام لكل محاولات تنميط ما هو فلسفي مقابل التجربة والمعرفة البشرية الشاملة. غير أن الأمر لم يكن كذلك في المرحلة السابقة، ففي الأنظمة الثورية الأكثر أصالة، استمر الجهاز السكولاستي، وإن عُدّل في التطبيق، في نقل بعض التمايز العقدي الغريب عن التفكير الحديث إلى الفلسفة. من هنا بدأنا نربط الميتافيزيقا بشكل خاص بالعصر ما قبل النقدي. وحتى بالنسبة لهيغل، الذي يمثل أكثر من غيره التراث الميتافيزيقي في أزمنة ما بعد الكانطية، تعدّ الميتافيزيقا بوصفها منظومة مفاهيم محددة ومميزة بشكل ثابت شيئاً من الماضي – يسميها "die alte Metaphysik" الميتافيزيقا القديمة ؛ ويستبدل بها تصوراً للحقيقة التي تلجأ باستمرار للتعبير الوصفي المادي في مفرداتها، المنطقية والفكرية. كما أن هيغل لم يكلّ أو يملّ في الإشارة إلى أن مضمون الفلسفة هو تماماً المادة المشتركة بين التجربة، وما يراه الناس ويفكرون فيه ويجدونه متشكلاً بالنسبة لهم في المعارف الدينية والمألوفة؛ وإذا تمّ الإبقاء على فرق بين «المعرفة الفلسفية» من جهة ومعرفة الحياة العادية أو العلوم من جهة أخرى، فإن التمييز، كما يعبرّ هيغل، محدود بالفرق في طريقة حصول المعرفة[1].

يتبينّ مما قيل أن رفض كانط المختصر الميتافيزيقا لا يحل المسألة، حتى بالنسبة لكانط. بل خلاف ذلك، إذ بسبب التمييز الذي تمّت الإشارة إليه، أصبح من المهم الالتفات بدقة للشيء الذي رفضه كانط. بالنسبة لهذا الأمر يمكن أن يكون هناك بعض الشك. هيغل نفسه هو الذي لم يقبل «ميتافيزيقا الماضي» المماثلة. بمعنى آخر، كانت الميتافيزيقا كما فهمت في السابق؛ والرفض المؤكد لها هي ما ترك بلا ريب عدداً من الأسئلة الأساسية من دون إجابة مثل: هل ينطوي نفي الميتافيزيقا على استبعاد ما سمّيناه بالميتافيزيقي؟ أو أنها خلاف ذلك، تذوّقت بذاتها طعم الإطلاقية العقدية بوصفها ميزة ثابتة لمضمون «ميتافيزيقا الماضي» الهيغلية ذات الطبيعة المتغيرّة؟ وهل يمكن التأكيد على إمكان اشتمال الفلسفة النقدية في مضمونها رفضاً منطقياً للميتافيزيقا وفي الوقت ذاته تكون بذاتها ميتافيزيقا منطقية؟ هل يصح ألا يكون الرفض مفهوماً إلا عن طريق الاستذكار، أو هل ينطوي جوهرها العقدي على حكم استشرافي حول «ميتافيزيقا مستقبلية»؟

يمكن اختصار كل هذه الأسئلة في استفهام ثنائي. أولاً علينا التفكّر في موقف كانط ذاته تجاه الميتافيزيقي، بوصفه متميزّاً عن الميتافيزيقا التي يرفضها. ثانياً، من الضروري تقييم نتائجه بموضوعية، وبشكل خاص مقارنتها مع تطورات لاحقة، ودراستها من أجل تحديد الأهمية

[1]- Enoyktopadde d. phil. Wissenschaften، ?? 2، 3، 6، 88 (3)، and (3)، and Passim.
Kant’s View of Metaphysics

المطلقة لموقفه بالنسبة للأسئلة التي تعد ميتافيزيقية بعامة. سيشغلنا الاستفهام الأول في المقالة الحالية: أما الثاني فإننا سنؤجله لمعالجة تالية. وأي بحث شامل حول رأي كانط حول الموضوع سيكون خارج مجال مقصدنا الحالي. فأنا أريد أن ألفت الانتباه إلى جانب من المسألة التي لا تبدو أنها جذبت انتباه، (في انكلترا على الأقل)، كل المستويات على الرغم من أهمية الموضوع وما فيه من دلالات.

بيد أن المسألة التي نعالجها هي التالية: على الرغم من الشك الملحوظ في كل ما له طبيعة تأملية دوغمائية، فإن الرفض المقولي للميتافيزيقا ليس المعلم البارز في تفكير كانط المبكر. بل هو النتاج الخاص للمرحلة النقدية من فلسفته، التي يمكن وصفها بأنها الجانب الاحتياطي أو السلبي من تلك الظواهرية التي أمل أن يتمّ التعبير عنها بشكل كافٍ في نقد العقل المحض. ففي المرحلة ما قبل النقدية، المتمثلة بمقالة متأخّرة كأطروحته عن صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول الصادرة عام 1770 On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World، [التي سيشار إليها في البحث بالأطروحة]، تمّ التسليم بالميتافيزيقا. وهذا ما سيقودنا لتوقع وجود فارق أساسي في المواقف الخاصة بين الأعمال التي سبقت نقد العقل المحض، وأي تصريح تال في الموضوع، ويوحي بالتساؤل إذا كان يمكن تمييز وجود أي فرق جذري حقيقي.

إن رأي الأطروحة Dissertation، المحدد بوضوح، هو أن الميتافيزيقا تتعلّق بالواقع كما ينكشف للفكر في أكثر جوانبه عمومية. ومن الأمثلة التي يعطيها كانط على المفاهيم الميتافيزيقية، الإمكان، والوجود، والضرورة، والجوهر، والسبب ـ مع أضدادها أو لوازمها؛ في الواقع هي اللائحة الجزئية لهذه المفاهيم التي تظهر في نقد العقل المحض على شكل المقولات. لأن هذه المفاهيم ليست جزءاً من أي تصوّر حسّي، وبالتالي لا يمكن عدّها مجردة من المقولات، بل نحن نجردها من القوانين العقلية الموروثة من خلال ملاحظة نشاطها في التجربة. فهي بهذا ليست فطرية، بل مكتسبة[1].

قصدية التجريد ومعناه

من المهم أن نلحظ المعنى الذي يفهم فيه تجرّد مفاهيم الفكر. وفقاً لكانط هناك غموض في مصطلح التجريد. فنحن نتحدث عن التجريد من شيء وعن تجريد الشيء. والفرق هو أننا في الحالة الأولى نستعمل المفاهيم من دون الوصول إلى بعض الأشياء التي يمكن أن تكون موصولة بها؛ في حين أننا في الثاني نفصل العناصر المعطاة فقط في تركيب متماسك. «هكذا يجرّد المفهوم الفكري من كل شيء حسي؛ فهو ليس مجرداً من عناصر حسية، وربما كان وصفه بالمجرِّد أفضل

[1]-Dissertation، # 8.

من المجرَّد. لهذا السبب الأفضل أن نسمّي المفاهيم الفكرية أفكاراً محضة، والأفكار التي انتزعت تجريبياً، مجرَّدة»[1].

يبدو أن ما يعنيه كانط هو أن هناك بعض المفاهيم التي يتم الحصول عليها من مضامين مجرّبة واقعاً من خلال استبعاد بعض مظاهرها؛ في حين أن هناك مفاهيم أخرى يتمّ اكتسابها، ليس من خلال الفصل الذهني لمظاهر مضمون مستقل متماسك، بل من خلال تجاهل أي سياق خاص يظهر فيه المضمون. إن التصور الوارد (في القسم 8) عن قوانين العقل الموروثة هي في غاية الأهمية، والأسلوب المستعمل، عندما يضاف إلى الموجود (في القسم 6)، يشكّلان كلاماً واضحاً ودقيقاً. وإذا جمعنا القسمين معاً، فإننا سنحصل، بلغة الوعي السلبية والإيجابية، على تحديد للشروط التي تشكّل أساس وعي المفهوم الذي نتعامل معه. (1) إننا لسنا معنيين بالأشياء التي يمكن أن ترتبط بشكل او بآخر بالمفهوم. (2) إنّما نحن معنيّون بأنشطة المفهوم (أي ما يفعله العقل واقعاً) عندما تتيح لنا التجربة الفرصة. لا بد لنا أن نلحظ، أن التجربة تتيح فرصة لاكتساب المفاهيم العقلية. إنها لا تزود من مضمونها شيئاً لمضامين المفاهيم العقلية. هنا بالضبط مورد الاختلاف بين المفهوم الفكري والمفهوم الأمبريقي. فمحتوى المفهوم الفكري يتحدّد من خلال النشاط الذهني المتصل به.

من جهة أخرى هناك نقطة إضافية ذات أهمية، وهي تمييز الاستعمال **المنطقي** من الاستعمال الواقعي للفكر. فالاستعمال المنطقي للفكر يرتبط فقط بتنظيم المفاهيم في المراتب المناسبة، باستقلال عن المصدر الذي انتزعت منه؛ في حين أن الاستعمال الحقيقي للفكر يرتبط بالانتزاع الواقعي للمفاهيم، سواء منها مفاهيم الأشياء أو مفاهيم العلاقات.[2] والميتافيزيقا تُعنى بالاستعمال الحقيقي لا بمجرد الاستعمال المنطقي للفكر – وبهذا يمكن أن نفهم أن المفاهيم الأصيلة للأشياء والعلاقات، وكذلك البديهيات، **معطاة** في الأصل من العقل المحض نفسه.[3] فمصطلح معطى في هذا السياق يعني بوضوح «معطى على أنه موضوعات». بهذا يكون العقل هو الملكة الذاتية التي تتبدّى لها المفاهيم العقلية مباشرة باعتبارها موضوعها الجوهري.[4] وبالنسبة لطبيعة هذه الموضوعات يجب أن نرجع إلى التوصيف الوارد؛ وهو توصيف يبدو بعيداً عن توصيف كانط، إنه يقع في صنفين من الأشياء والعلاقات.[5] لا نستطيع القول إذا كان المعني بالصنف الأول أي

[1]- 2 Ibid.، # 6.
[2]- IDissertation، #5.
[3]- Ibid.، # 23.
[4]- id.، # 6.
[5]- Cf. Kant’s Lectures on Metaphysics، p. 31 (Politz، first edition).

شيء من طبيعة المقولات الجوهرية، وبالصنف الثاني كل ما يمكن أن يسمّى علائقياً أو شكلياً، أو من جهة أخرى، أي مقولة سواء أفهمت بالمعنى الجوهري أم الظرفي. تمّ اقتراح التفسير الأخير من خلال وضع السبب الغامض إلى حد ما، وبالتالي كما ندرس هذا باعتباره جوهراً يعزز العلاقة أو (في حال نقد العقل المحض) باعتبار أنه العلاقة نفسها كما ترى من منظور أحد لوازمها.[1] فالخاصية المهمة هي أن المفهوم العقلي، سواء في شكله الجوهري أو لا، وفي كل حالاته يقتضي الاستعمال الواقعي للعقل. يبدو كأن موقف كانط في هذه الجزئية كان شبيهاً بموقف الواقعي الذي يفهم الأشياء والعلاقات مباشرة عن طريق الوعي بوصفها موضوعات طبيعية له، وكلاهما حقيقي وإن بطريقتين مختلفتين.

مفهوم "النومان" الكامل

مهما كان حجم الغموض الذي يمكن أن يلحق بميزة بعض الأمثلة التي استشهد بها كانط في (القسم 8)، لا يمكن أن يوجد أي غموض لاحق بالمفهوم الذي تمّ التعامل معه في القسم التالي. هنا يميّز كانط **النهايتين** اللتين ترتبطان بالأفاهيم العقلية – ما يسميه نهاية **نقضية** ونهاية **دوغمائية**. فهو يؤكّد أنه وفقاً للنهاية الدوغمائية «المبادئ العامة للعقل المحض، كالتي تتجلّى من خلال الأنطولوجيا أو السيكولوجيا العقلية (من ثم من خلال الميتافيزيقا، بالمعنى الكانطي)، تنتهي في نموذج مثالي، لا يمكن فهمه إلا عن طريق العقل المحض وينفع كقياس عام لكل الأشياء بقدر ما هي حقائق.» يسمّي كانط هذا «النموذج» **النومان الكامل** Perfectio Noumenon، الذي يتماهى في دلالته النظرية مع الكائن الأسمى أو الله. وكما يتّضح أن اعتبار كانط العالم موضوعاً فكرياً آخر بالمعنى الجوهري (الذي ينكشف للعقل ككل مصمم حتماً من أجزاء جوهرية) يمثّل نصف موضوع المقالة. لا شك أن رأي كانط حول ما يشكل موضوع علم الميتافيزيقا يشتمل على الموضوعات التي يؤكّدها بخاصة في نقد العقل المحض.

الكائن الأسمى، الذي ذكرناه في الفقرة السابقة، هو نومان كامل كما يُفهم بالمعنى النظري. لكن يمكن تفسير نفس الكمال النوماني عملياً، وهو الحدث الذي تنشا منه فكرة الكمال الأخلاقي.[2] يضيف كانط، «إن الفلسفة الأخلاقية، بقدر ما تزوّد بالمبادئ الأولى للحكم الأخلاقي، لا يمكن أن تعرف إلا من خلال العقل المحض، وهي ذاتها تنتمي للفلسفة المحضة...» المقطع الذي أمامنا لا يبيّن بشكل قاطع إذا كان يمكن أن تندرج «الفلسفة الأخلاقية» ضمن الميتافيزيقا. يمكن أن يفهم ذلك من خلال التفسير الطبيعي للكلمات، نظراً لأن التفسير النظري والعملي كليهما يخضعان

---

[1]- ربما كان الغموض ناجمًا عن حقيقة أن كانط لم يكن قد تعلم بعد أن يميز بين السبب الفردي والقانون القبلي للنتيجة من قانون السببية.

[2]- Diss.، # 9.

لسلطة النومان الكامل، المحدّد كغاية لحقول ميتافيزيقية مثل الأنطولوجيا والسيكولوجيا العقلية. علاوة على ذلك فإن عالم التمايزات الأخلاقية ينتمي للحقل الذي يسميه كانط حقيقياً، في التمييز بالتضاد للاستعمال المنطقي للفاهمة؛ لكن التمييز الذي يرسمه بين المثالي، من جهة، كمعيار للقياس ومبدأ للمعرفة، والله، من جهة أخرى، بوصفه موجوداً بالفعل، وبالتالي مبدأ للمعرفة والوجود، ليس مناسباً في هذا السياق.

متابعة لتصميمنا على مقارنة بعض عبارات كانط قبل النقدية حول موضوع الميتافيزيقا مع بعض تصريحاته المتأخرة، نرجع الآن إلى المصدر الذي ترك تنقيحه غير الكافي، على الرغم من عدم فقدانه الأهلية، لزمن مقداراً غير محدد من هذه العبارات. فإن كتاب، محاضرات إيمانويل كانط حول الميتافيزيقا Immanuel Kant's Vorlesungen ibber die Metaphys Immanuel الذي صدر عام 1821 من دون ذكر لاسم المؤلف، ثم صدر باسم محرر الطبعة الثانية عام 1830، البرفسور في لايبزيغ بوليتز Politz تعامل معه المفسرون بتحفّظ[1]. كما أهملت المحاضرات بشكل واضح من جانب هارتنشتاين Hartenstein في طبعته الثانية لكانط (1867)، وأشار فاهاينغر Vaihinger إلى لزوم الحذر في استعمالها.[2]لكن القيمة الأساسية لمطبوعة بوليتز أثبتت بوضوح على يد ماكس هاينز Max Heinze في كتابه، الذي نشر عام 1894: محاضرات كانط حول الميتافيزيقا Vorlesungen Kants uber Metaphysik aus drei Semestern، في الكتاب «وصف» قيّم لخمس مخطوطات وفّرت في جزء منها بالتأكيد لبوليتز النسخة الأصلية، وفي جزء آخر زوّدته بدليله الإثباتي الأساسي. والذي يساويه في الأهمية دراسات إميل أرنولدت Emil Arnoldt، التي نشرت مجتمعة في نفس العام الذي نشر فيه كتاب هاينز، وهي توفّر للقارئ دليلاً قيّماً لاستعمال المادة.

تتوّقف قيمة المحاضرات التي تلقي الضوء على المغزى الحقيقي لفلسفة كانت النقدية، كما تتوقّف قيمة المادة المكمّلة الأخرى، على عاملين، أولاً، يجب التفكّر بالمضمون من خلال الرجوع الإلزامي إلى التعبير عن آراء كانط المنشورة رسمياً.[3] ثانياً، (وهو موضوع يشتمل من جديد وإلى حد ما على دليل على المضمون[4]) سيكون لتاريخ المحاضرات أهمية أساسية في تحديد مغزاها.

حول هذه النقطة الأخيرة كان هناك خلاف في الرأي. فالمخطوطات الثلاث التي يرمز إليها

---

[1]. الترجمة الفرنسية لتسو.

[2]- comm.، i.، p. 22.

[3]- يبدو أن الأمطولوجيا كانت من مخطوطة ل2 التي تحتاج إلى هذا القسم. إنه رأي هاينز أن القسم المفقود قد أحيل للطبع من المخطوطة ولم يعد.

[4]- يقول أرنولدت: «هذا هكذا فقط في حالة الآراء المتوافقة مع الآراء التي تمثل موقف كانط ومن جهة أخرى الآراء التي لا تتوافق معه يجب معانلتها بطريقة مختلفة».

هاينز ب ل1، ك1، وهـ1، والتي تحوي في طياتها مضمون كتاب بوليتز، وعلى الرغم مما فيها من تشعبّات،[1] يمكن نسبتها بوضوح إلى مصدر نهائي واحد.[2] يرى أردمن Erdmann الذي سبق أن «وصف» ك1،[3] لكنه كان يجهل وجود هـ، أن تاريخ المخطوطة ليس قبل شتاء 1733 – 1774، وأنه «قد يكون بعد ذلك بكثير»؛ لكن أرنولدت وهاينز، وبدليل يبدو مقنعاً، حدّدا التاريخ نحو نهاية العقد.[4] وانسجاماً مع هذا يؤكّد هاينز التطابق العام بين المحاضرات وبين نقد العقل المحض، بينما يؤكد أردمن الاختلاف، الذي يربط بين موقف كانت وزمن الأطروحة Dissertation 1770.[5]

من المخطوطات الأخرى[6] ل2 التي يعتقد هاينز Heinze أنها «مخطوطة»[7] كان يمكن البرهنة بدليل ظني قوي أنها تعود للعام 1790 أو 1791؛ في حين أن ك2، التي يمكن أن تكون صورة طبق الأصل[8]، تقوم على دليل خارجي يعود لبدايات التسعينيات [من القرن الثامن عشر]، وربمّا لعام 1793 – 1794.[9] بمعزل عن الخطة المحددة للفصل الدراسي، قدّم ما يكفي من الأدلة على أن في هذه المخطوطات تعرضاً للميتافيزيقا يعود لمرحلة كانط النقدية المتأخرة وإلى سنواته الأكاديمية المتاخرّة.

المغزى الدقيق الذي يمكن ربطه بالمحاضرات كتعبير عن موقف كانط، لا سيّما بالنظر إلى حقيقة أنه لأهداف توضيحية اتبع تقسيم بومغارتنز Baumgarten للموضوع، سيرتبط في النهاية بالاعتبارات السابقة - المواقف التبادلية للمحاضرات والعمل المنشور.[10] في واقع الحال يجب التسليم بضرورة تكييف مذهبه مع كتاب تعليمي يمثل وجهة نظر مختلفة نتج منها تشوّهات وعدم اكتمال في الإيضاح[11].

[1]- حيث يجب تحديد التاريخ بالدليل ومن دون معطيات خارجية من المستحيل تجاهل موضوع العلم، وهذا يدخل صعوبة التفسير، التي تستدعي دليل التاريخ.

[2]- يعتبر هاينز أنها مخطوطة المحاضرات كما القيت.

[3]- 4Eine unbeachtet. gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's.' Phil. Monats، 1883، and Mittheilungen iiber Kant's metaphysischen Stand- punkt in der Zeit urn، 1774: Phil. Monats، 1884.

[4]- 5 Arnoldt somewhere between 1778- 1779 (or mnore probably 17791780-) and 17841785- or perhaps 1783- 1784 (Krit. Excurse، p. 421).

[5]- حجة ارنولدت المقنعة ترتكز على مبدأ أن النسخ التي لا تتزافق مع الكتابات المنشورة منذ عام 1781 وما بعد، يجب أن يستنتج أنها تنتمي لزمن أسبق بشكل خاص عندما يتم العثور على نسخ بنفس المحتويات بعد عام 1781.

[6]- كان أرنولدت يعرف ب ك1 وك2 وكذلك نسخة بوليتز من المحاضرات.

[7]- ص 503-505 المخطوطة كتبت بخط مختلف "Logik und Metaphysik von Kant. Ein Collegium ann. 1798 nachgeschrieb

[8]- هابنز ص506. رأي هاينز أنها نسخة ضعيفة تم تحضيرها من الحواشي.

[9]- Ibid.، pp. 507- 508.

[10]- يجب الاهتمام بتبني تقسيم بومغارتن في «هندسة العقل المحض» – نقد العقل المحض، المنهج التنسندالي الفصل الثالث. في المحاضرات يدمج كانط بين أقسام السيكولوجيا العقلية والكوزمولوجيا.

[11]-يذكر أرنولدت غياب الفصل السليم للأنلوطيقا والدياليكتيكا والتغيرات التي تظهر في في فصول مختلفة في قسم الميتافيزيقا.

ثمّة نقطتان محددتان جديرتان بالملاحظة. الأولى سيتّضح قبول كانط المطلق بتقسيم بومغارتن Baumgarten باعتباره كافياً للهدف الذي كان يصبو إليه، في أنه انطلق، عندما كان في مرحلة مبكرة تحت تأثير المنهج التجريبي، من هذا التصنيف[1]، ورجع إليه في النهاية.

ثانياً، يجب السؤال بجدية إذا كان تقسيم بومغارتن Baumgarten على أسس جوهرية لا يتكيف بسهولة مع الآراء التي يحق لنا وصفها بأنها كانطية من خلال ملامحها الأساسية – هل أن موضوع «هندسة العقل المحض» لم يكن مضاهياً في أهميته منطقَ موقف كانط الشامل.

جهِد كانط في إيضاح اتحاد مشكلة الميتافيزيقا في بعض مراحلها مع مشكلة المعرفة؛ لكن هذا لا يعني أن النظرية النقدية في المعرفة توفّر حلاً تاماً (قد يكون سلبياً أو غيره) للمشكلة السابقة. إن نقد العقل المحض الذي يشدد على تقييد المعرفة بموضوع الحواس، طبيعي أن يقوم بخير تمييز بين إمكان المعرفة وإمكان التفكير، يكون موضوع علم الميتافيزيقا مستبعداً عن مجال إمكان المعرفة ومقتصراً على إمكان التفكير.

هنا يستعمل أردمن Erdmann التشديد على هذا التمييز، أو العكس، وهو المعيار الذي نختبر به قرب المحاضرة المخطوطة بالنسبة لنقد العقل المحض أو بعدها[2].

من أجل استعمال هذه الخاصية المميزة بوصفها مؤشّراً خاصاً على موقف كانط في نقد العقل المحض لا يمكن استثناء أي شيء. لكن غياب التمييز في شكل تلك الأطروحة النقيضة الحادة التي تميّز بها نقد العقل المحض أو ظهور الأطروحة النقيضة الأخرى البديلة منها، التي تؤكّد مثلاً، لا على تمييز ما هو قابل للمعرفة وماهو قابل بشكل أقل للتفكير، بل تمييز الجوانب النظرية والعملية للمعرفة، لا يمكن اعتباره بذاته مؤشّراً على أي أولوية مهمة لتحديد تاريخها. ولكي نستفيد من هذا الاستنتاج من الضروري أن نبيّن أن كانط، بعد تعريف المعرفة كما عرّفها في نقد العقل المحض، من خلال الإشارة القاطعة لما يمنحها الواقعية أو إماكنية التطبيق في التجربة من جهة، وشمولية العلم من جهة أخرى، يستمر في تفسير الفهم حصرياً بهذا المعنى التخصّصي للغاية.

---

[1]- Nachricht von der Einricht-ung seiner Vorlesungen in dem Winterhal- benjahre von 176566-.

[2]- Eine unbeachtet gebliebene Quelle، etc.، p. 142.

إل أي مدى أدرك كانط هذه المسألة الأخيرة، إنه سؤال يبقى صعباً، لكن لا شك أن المسالة واضحة في موقفه. في الحقيقة كانط لا يسعى لأن يكون للرياضيات أصالة على أساس التحقيق الأمبريقي. بل على أساس أن العلم يتعامل مع المكان الذي هو وجه شكلي من أوجه التجربة. ولكن عندما نمعن النظر يبدو ان موضوع الرياضيات في الواقع ليس «نوعا من الحدس»، فالمكان يحدس كموضوع. واضح ان هذا الفهم ينطوي على عدد من التغيرات في وجهة النظر. الحدس بالمعنى الكانطي يعني ما هو معطى في الحس، والآن يجب أن نفهم بمصطلح الحدس ما هو أداتي لكنه لا يتألف من عناصر حسية. لكن كيف يقدم هذا نفسه في الوعي؟ فهم المسالة لا يكون سهلاً ما لم يكن على شكل مفاهيم ما قبلية. قد يكون هناك اكثر من ضرورة لفظية في إشارة كانط المستمرة للمكان كأفهوم يتناقض مع إعلانه الذي يعبرّ عنه في الأخلاق.

وهذا ينطوي على رفض لتطبيق مصطلح معرفة أو علم بشكل جدي على أي علم أو مفاهيم محضة – مثلاً، على علم كالمنطق، وعلى ما له أهمية أعظم وهو العلم الذي كان بالنسبة لكانط النموذج المناسب للمعرفة الحقة – الرياضيات. والواضح هنا أن احتجاج أردمن يستبطن الادعاء بأن كانط يستعمل كلمة «معرفة» تحديداً كما هي مقرّرة في الأجزاء الأولى من نقد العقل المحض.

على سبيل المثال، إنه يدافع عن تقدير القرب النسبي للمحاضرات التي يناقشها من الأطروحة Dissertation من خلال قوة المقاطع التي يقتبسها، كما يلي: «إن الاستعمال الخالص للعقل... هو تطبيقه على الموضوعات التي لا تكون موضوعات للحواس» وهنا يقول، «القاعدة لم تُثبت من خلال التجربة». يقول في مقطع آخر «ومن ثم يمكننا القول، فيما يتعلّق بالمادة، لا شيء في الفاهمة لم يكن حاضراً في الحواس، لكن عندما نتفكّر في الصورة تكون المعرفة عقلية محضة لا علاقة لها بأي موضوع من موضوعات الحواس.» وهكذا يكون «أيضاً مبدأ المعرفة من خلال الأفاهيم التي لا تحوي أي عناصر مستقاة من الحواس. بمعنى آخر، لدينا معرفة بالموضوعات، من دون أن نكون متأثرين بأي شكل بالحواس. هذه مفاهيم عقلية.»[1].

يتبيّن تفسير أردمن هذه المقاطع من خلال التالي: ‘هذا وعلى الرغم من المصطلحات الكلية التي عُبِّر فيها عن حصر المقولات بموضوعات التجربة المحتملة، وعلى الرغم من نفي أي استعمال ترنسندالي عن المقولات، فإن كانط يربطها بالمعرفة العقلية للأشياء في ذاتها من خلال أفاهيم الفاهمة... يجب أن نستمر في التأكيد أيضاً على أن قابلية التفكير بالموضوعات عموماً في نقد العقل المحض كأشياء في ذاتها من خلال الفهم الخالص ما زالت موجودة. ما نجده هنا هو تناقض شبيه بالقيود النقدية للفاهمة. الفرق الوحيد هو أن التناقض في العمل السابق أكثر حدة وقساوة. فحيث إن في نقد العقل المحض فقط قابلية التفكير بالموضوع الإشكالي التي يستمر كانط بالتأكيد عليها في المحاضرات، فإنه ما زال يؤكّد بشكل خاص قابلية معرفة الأشياء في ذاتها من خلال الاستعمال المحض للفاهمة.»

الميتافيزيقا وقابلية المعرفة

الآن، وكما تمّت الإشارة سابقاً، إن درجة القوة التي يمكن ربطها بالأطروحة النقيضة التي جعل كل شيء يرجع إليها، تتوقف بشكل كبير على استعمال كانط مصطلح «المعرفة» erkenntnis اللاحق لنقد العقل المحض، وهذا ما لا يمكن التشكيك فيه. وفيما يرتبط باستعمال كانط، لا حاجة لجعل التناوب شاملاً بين المعرفة التي تحددها الحواس وفكرة «الموضوع بعامة» أو

[1]- REime unbeachtet gebliebene Quelle، pp. 141142-.

الشيء في ذاته. في المقالة حول تطوّر الميتافيزيقا Ueber die Fortschritte der Metaphysik، مثلاً، الأطروحة النقيضة الثابتة ليست حول قابلية المعرفة وقابلية التفكير، بل حول المعرفة النظرية والمعرفة العملية، أو بين المعرفة بالمعنى النقدي والمعرفة بالمعنى الذي يشتمل على موضوعات الميتافيزيقا الإشكالية.[1] لو أخذنا هذا بعين الاعتبار يبدو أنه سيوفر لنا الأساس للتقليل الجدي من أهمية الفوارق التي يؤكّدها أردمن بين موقف نقد العقل المحض وأنطولوجيا مخطوطة كورف Korff.

لهذه الأسباب المختلفة، المتعلّقة بالتسلسل الزمني وكذلك بالمضمون الأكاديمي لمحاضرات كانط، يجب أن نستنتج أن الاستعمال الحذر لكتاب بوليتز، البعيد جداً عن قلة القيمة، لا شك أنه أساسي لحل المشكلة التي يتركها نقد العقل المحض في كثير من الغموض.

والآن بالعودة الى المحاضرات نفسها، فإننا نلحظ بالدرجة الأولى أن التقسيم العام فيها، كما رأينا سابقاً، ينسجم تماماً، مع التقسيم في «هندسة العقل المحض» «Architectonic of Pure Reason». ومن جهة أخرى ثمة ما يستحق الملاحظة أكثر فالكوزمولوجيا العقلية في المحاضرات تسبق الفيزيولوجيا العقلية فيها والقسمين التاليين من الفيزيولوجيا العقلية: الفيزياء العقلية والسيكولوجيا العقلية، فالأخيرة فقط اختصت بمعالجة تفصيلية. والأكثر أهمية هو أن المعالجة تأتي مباشرة بعد معالجة الديالكتيك، ليس فقط في تفصيل الإيضاح، بل في الخاصية العامة للحكم الذي يصدره كانط على قوة حجة البراهين ذات الصلة. الفرق الحقيقي الوحيد هو فرق في التأكيد، ففي نقد العقل المحض يؤكّد كانط ضعف الحجج حين تفسَّر على أنها معرفة موضوعية مبرهنة. أما في المحاضرات فإنه يشدد على الاعتماد على الأسس الذاتية لليقين. وفي هذا السياق لا بدّ من اقتباس المقطع التالي: «إن معرفة الله لم تكن، قط، أكثر من فرضية ضرورية للعقلين النظري والعملي.» [المهم هنا أن الأسس النظرية والعملية للإيمان بالله وضعت في المستوى نفسه.] لكن على الرغم من أن هذه المعرفة لا تساوي أكثر من مسلّمات عقلية ضرورية، تتمتع بيقين عملي، أو درجة من الصدقية على الرغم من عدم القدرة على البرهان، فمن الضروري لمن يرغب في استعمال عقله وإرادته الحرة أن يفترض هذه المعرفة مسبقاً، إذا لم يكن لديه رغبة بالتصرّف كوحش أو كمجرم. لكن المسلمات الضرورية لعقلنا بالنسبة لكل المقاصد والنوايا لا تختلف عن الحقيقة الضرورية.[2] بالتالي تكون الأسس الذاتية للمسلّمات الضرورية واقعية بقدر واقعية الأسس

[1]- 'V.، e.g.، passages W. viii. (Hartenstein's second edition، as through- out، unless otherwise indicated)، pp. 534، 535، 538، 541، 549، 553، 554(، 555.

[2]- " Was nun aber eine nothwendige Voraussetzung unserer Vernunft - ist، das ist eben so، als wenn es nothwendig wire."

الموضوعية لليقين. وهذه الفرضية الضرورية تسمى اعتقاداً أو إيماناً. وعلى الرغم من عجزنا عن البرهنة على وجود الله وعلى عالم المستقبل، فإن الأساس الذاتي لافتراض ذلك ما زال موجوداً... الاعتقاد الثابت، إذا سلّمنا فقط أنه يعبرّ عن شرط ضروري، يكون راسخاً جداً، ويرتكز قطعاً على أسسه الذاتية، ذلك أن لا شيء يرتكز على اعتبارات موضوعية يمكن أن يثبت في النفس أكثر.

«إن قوة هذه المسلّمة فيما يتعلّق بالذات، وربمّا بالموضوع، تضاهي قوة البرهان الموضوعي الأول في الرياضيات»[1].

سيتبينّ لاحقاً أن علم اللاهوت الميتافيزيقي كما قُدّم في المحاضرات لا يدّعي خاصية موضوعية المعرفة كما عرّفها نقد العقل المحض. وهذا ما يجعل الانسجام قائماً بين مبدأ المحاضرات وبين الإبستمولوجيا النقدية بالتحديد عند كانط. من جهة أخرى فإن المحاضرات تتبنّى موقفاً محدداً من مسألة التوجّه العام. الإيمان بالله ثابت بقدر ثبات معرفة الأشياء، ما يختلف هوالأسس فقط. إذاً ما طبيعة العلاقة التي تربط بين المعرفة والاعتقاد أو الإيمان؟ نتيجة التحليل، تبينّ، أنها نوعاً ما، متماهية مع العلاقة التي اكتشفناها في الأطروحة Dissertation. هناك رأينا كانط يقدّم النومان الكامل كنموذج مثالي تصل فيه مبادئ العلوم الميتافيزيقية الأنطولوجية والسيكولوجيا العقلية إلى أعلى مراتبها. هذه هي «غاية» الأفاهيم العقلية، فالأفهوم الأقصى هو الذي يعطيها معنى. بهذا اللحاظ هناك انسجام فعلي مع المحاضرات. هنا يشير كانط بشكل واضح إلى أن اللاهوت العقلي هو «الغاية والدافع الأخير للميتافيزيقا.»[2] ثم يتابع: «إن هذا العالم هو موضوع تجاربنا وأفاهيمنا الأمبيرية كلها؛ لكن معرفتنا، لا تصل إلى حدود أبعد من التي توصلنا إليها التجارب. لكن في هذه المعرفة نستطيع أن نصل إلى حدود هذه التجارب. فحدود هذا العالم لا تمتد إلى أبعد مما توصلنا إليه التجربة؛ فحدود هذا: العالم من جهة الأزل، وحدود هذا العالم من جهة الأبد، هما الله والعالم الآخر. وهكذا يكون الله هو الحدّ الما قبلي، وعالم المستقبل هو الحدّ الما بعدي. لكن بالنسبة لهذه الحدود تكون كل التأمّلات الميتافيزيقية هباء ولا فائدة منها على الإطلاق. فكل تأمّلات الفلسفة مرتبطة بهذين الأفهومين المحدِّدين؛ لهذا السبب لن تكون هذه التأملات ضرورية إذا لم نستطع أن نتعلم منها ما قبل العالم وما بعده. كل ما هو خارج العالم هو سبب العالم ونتيجته وهما شيئان مترابطان بشكل وثيق. فدراسة العالم بشكل عام تمّت في الكوزمولوجيا، ونتيجة العالم في السيكولوجيا العقلية، وسبب العالم سيدرس في اللاهوت العقلي. وهكذا تكون معرفة الله الدافع النهائي والغائي

[1]- **Plitz، pp. 266- 267.**

[2]- **“ den Zweck und die Endabsicht derselben.”**

للميتافيزيقا. بالفعل يمكننا القول: الميتافيزيقا هي علم العقل المحض الذي نحاول من خلاله تحديدأن يكون بمقدورنا أن نفهم سبب العالم.»

إن ما يقوله كانط هنا هو أن اللاهوت العقلي إلى جانب ذلك الجزء من السيكولوجيا العقلية التي تبحث في خلود النفس هو نقطة الذروة في الميتافيزيقا - التي تضفي الأهمية على سائر الفلسفة؛ أي على الكوزمولوجيا العقلية. لكن المضمر في كلماته هو على ما يبدو فكرة، وهي في الواقع أساسية في فكره، على الرغم من أنه لا ينجح في إعطائها التعبير الدقيق، لدرجة أنه ليس الميتافيزيقا فقط، بل التجربة والمعرفة التي يحددها كانط بالنسبة للتجربة، تبلغ ذروتها في علم يبحث في مسألتي الله وعالم المستقبل. تكمن أهمية التمييز بالنسبة لبحثنا في حقيقة أنه نظراً لأن السؤال المثار هو هل كان كانط يعترف، أصلاً، بالميتافيزيقا بوصفها علماً حقيقياً، وإلى أي حدّ كان يعترف بها، لا يساعدنا كثيراً في أن يقال لنا إن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها في بعض المبادئ، فالمسألة مختلفة تماماً إذا استطعنا أن نفهم أن المعرفة، بالمعنى الذي يفهمها فيه كانط، تكتسب معناها من هذه المبادئ نفسها، وبالتالي من الميتافيزيقا. واذا كانت المسألة على هذا الشكل، يبرز هذا السؤال الملحّ: هل كان بمقدور كانط أن يمنع اسم المعرفة عن المبدأ العلمي (وهو يعترف أنه علمي) الذي تستمدّ منه نفس المعرفة هذا المعنى والوضوح، كما تمّ تعريفها من حيث ارتباطها بالتجربة، في نهاية المطاف؟

قبل تفاؤلنا بالإجابة عن هذا السؤال، ثمّة نقطة إضافية تحتاج إلى توضيح. فحين يصف كانط «معرفة الله» بأنها غاية الميتافيزيقا وهدفها، فهو يتكلم كما لو كان الجزء الباقي من الموضوع مشمولاً في الكوزمولوجيا العقلية،[1] والسبب في ذلك واضح. فمسألة الله تنشأ بشكل طبيعي جرّاء وعينا حدود العالم. لكن لا يمكن عدّ الموضوع محسوماً إلا بعد عدّ الميتافيزيقا كُلاً (وبالتالي الأنطولوجيا) بالنسبة للمبدأ الذي قيل إنها ستبلغ ذروتها فيه. وبالتالي، فإن مشكلتنا الأخيرة تتعلّق بفهم كانط للأنطولوجيا باعتبارها الجزء المتمّم للميتافيزيقا.

ثلاثية الله ـ الحرية ـ الخلود

يحدّد كانط موضوع علم الميتافيزيقا في نقد العقل المحض، بأنه الله، والحرية والخلود، وبهذا يتبيّن أنه يحدّ الميتافيزيقا بأفاهيمها البالغة ذروتها - إذ يشير في الأطروحة Dissertation إلى أن

[1]- في حين وفقاً للمعالجتين المنفصلتين، يبدو أن كانت يعدّ السيكولوجيا العقلية قسمًا فرعياً من أقسام الكوزمولوجيا العقلية. يذكر في الصفحة 18 الأنطولوجيا فقط، والكوزمولوجيا واللاهوت بوصفها العلوم الميتافيزيقية الرئيسية؛ ثم يضيف مجموعة أسطر «الكزمولوجيا هي رؤيتنا للكون من خلال العقل المحض. العالم إما أنه جسمي أو أنه روحي. ولهذا تتضمن الكوزمولوجيا قسمين... هناك مبدا الأجسام ومبدأ الأرواح... الفيزياء العقلية والسكولوجيا العقلي هما القسمان الرئيسان اللذان ينتميان إلى الكوزمولوجيا الميتافيزيقية العامة...

«غاية» كل مبادئها، هو النومينا الكامل Perfectio Noumenon. لكن الواضح أن هذه «الغاية والهدف» ليست موضوع الميتافيزيقا كله. ففي الأطروحة هناك قسم متمثل جزئياً بأفاهيم الإمكان، والوجود، والضرورة إلخ؛ أمّا في «هندسة العقل المحض» كما في المحاضرات Lecttures، فيبقى عليه أن يفسّر الأنطولوجيا. إضافة إلى ذلك، يتبيّن أن لائحة الإيضاحات الموجودة في الأطروحة التي تشير إلى موضوع العلم نفسه قد تمّت معالجتها تحت عنوان الأنطولوجيا في نقد العقل المحض وفي المحاضرات. حتى الآن كل شيء بسيط ومفهوم. فمن الممكن تفسير الفوارق التي يمكن رصدها بين الأعمال السابقة والأعمال اللاحقة بسهولة على أنها تطوّر. العنصر الغريب في الحقيقة هو موقع الأنطولوجيا في نقد العقل المحض. لكل من العلوم الميتافيزيقية الثلاثة الأخرى قسم يتناسب معه من الديالكيتيك، الذي تمّت فيه معالجة العلم المفترض من وجهة النظر النقدية تحديداً. وكذلك وجدنا سبباً للاعتقاد، بعدم وجود انحراف أساسي عن وجهة النظر هذه في المحاضرات. من هنا ينشأ السؤال الآتي: لماذا لا يوجد مجال في الديالكتيك لمعالجة الأنطولوجيا، مماثل لذلك الذي أتيح للكوزمولوجيا العقلية، والسيكولوجيا واللاهوت؟ الجواب هو أن الأنطولوجيا إجمالاً ترادف التحليل الترانسندتالي. فلنرَ كيف يكون ذلك.

لا يوجد أي نقص في وضوح العبارات بالنسبة لتفسير كانط للأنطولوجيا أو كما يسمّيها هو الفلسفة الترانسندالية. في المحاضرات نجد التالي: «الأنطولوجيا مبدأ محض لعناصر معرفتنا القبلية a priori كلها. بتعبير آخر، إنها تشتمل على مجموع الأفاهيم الخالصة التي يمكن أن نكوّنها عن الأشياء قبلياً». «الأنطولوجيا هي مبدأ العناصر التي تكوّن كل ما يمكن أن يحصل من أفاهيم قبلية في فاهمتي.»[1] «السؤال الأول والأكثر أهمية في الأنطولوجيا هو: كيف يمكن أن تكون المعرفة القبلية ممكنة؟ يجب أن تحلّ هذه المسألة في المقام الأول؛ لأن الأنطولوجيا كلها ترتكز على الحل.»

لكن فور إطلاقنا هذه العبارة تواجهنا مشكلة علاقة الأنطولوجيا بنقد العقل المحض. كلمات كانط في الصفحة 18 لا تحمل أي إشارة لأي فرق، فهو يعلن أن العلم الذي يجيب عن سؤال كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة هو أن ننقد العقل المحض. وهذا يوحي، في ظاهره، بأن كانط يقول بالتطابق بين النقد والأنطولوجيا. لكن الواضح أنه لم يقصد هذا. لأنه، في الجملة التي تلي، يتابع الحديث عن الفلسفة الترانسندتالية كما لو كانت شيئاً مختلفاً.[2] «الفلسفة الترانسندالية هي نظام معرفتنا المحضة القبلية كله. إنها معروفة عموماً بالأنطولوجيا. وعليه، فإن الأنطولوجيا تتعامل مع

[1]- أرنولدت صفحة 446 نقد العقل المحض. فكرة أن المفاهيم بالمعنى المفهوم ليست فطرية بل مكتسبة. لكنها مكتسبة من خلال انتباه الذهن لنشاطه.

[2]- 2 In the Nachschrift of 17931794- Transcendental tinguished from "Kritik der reinen Vernunft،" tinguished from "Metaphysik" in the Architectonic. this classification "Reine Philosophie" is

الأشياء عموماً. إنها تُجرِّد من كل شيء...» [... يضيف أرنولدت Arnoldt «تجريبي أو من كل شيء معطى من خلال التجربة.»].

أصالة المعرفة القبلية

يستمّر كانط في التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التوليفية مشيراً إلى أهمية الأولى في الفلسفة، وبشكل خاص في الأخلاق،[1] ثم يختم بهذا السؤال: «كيف يمكن للأحكام التحليلية أن تكون قبلية؟» والسؤال متبوع بآخر: هل يوجد في الفلسفة أحكام توليفية قبلية؟ لقد تمّت الإجابة عن هذا السؤال من خلال افتراض أن هذه الأحكام تحصل في الفلسفة «من خلال الأفاهيم»، وفي الرياضيات «من خلال بناء الأفاهيم». من هنا فصاعداً، يتبيّن أن كانط يصوغ الموقف النقدي للتحليل في أكثر الخلاصات اختصاراً: إن التجربة تتألف من أحكام توليفية، «المعرفة القبلية غير ممكنة من خلال التجربة. بل خلاف ذلك، لا تكون التجربة ممكنة إلا من خلال المعرفة القبلية.» كل المعارف تشتمل على الأفاهيم والحدوسات، التي يفترض أحدها الآخر مسبقاً.[2] «لكل الأفاهيم مصدر قبلي في الجانب الشكلي من استعمال الفاهمة.» ثم يلي جدول المقولات. الحدوسات والمفاهيم يجب أن تحصل معاً قبلياً كشرط للمعرفة، «نحن نشير من خلال تفسير إمكانية الأفاهيم الخالصة للفاهمة إلى الاستنتاج. الاستنتاج بعامة، هو الجواب عن السؤال ما القانون المطبّق؟ إن استنتاج المفاهيم الخالصة للفاهمة هو دليل على واقعية المفاهيم الخالصة للفاهمة.»

في القسم التالي الموسوم «حول الأساس» يظهر مجدداً تمييز الأطروحة Dissertation بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المنطقي للأفاهيم في التمييز الأوّلي بين الأساس والتالي ground and consequent من جهة والسبب والنتيجة من جهة أخرى. الخاصية المثيرة للاهتمام هي أن كانط هنا يقدم مجدداً التمييز على أنه واحد بين المنطق والميتافيزيقا. ينتمي أفهوم الأساس إلى الميتافيزيقا فقط في صورة أفهوم سببي، وهذا يشير فوراً إلى أن التمييز بين المنطق والميتافيزيقا، كما يفهمه كانط هنا، هو مجرّد تمييز بين المنطق الصوري والمنطق الترانسندتالي- الذي سيفضي، بعامة، إلى تأكيد مماثلتنا بين الأنطولوجيا (الفلسفة الترانسندتالية) وجوهر الأناليطيقا Analytic.

في سياق التمييز بين الأساس المنطقي والأساس الحقيقي يقحم كانط السؤال النقدي تحديداً (بالمعنى الضيق) المتعلق بإمكان الأحكام التوليفية قبلياً؛ ومعالجته هذا السؤال هي النقطة المفصلية التي يدور حولها كل شيء. وتبعاً لقبولنا أو عدم قبولنا بكلام كانط من حيث توافقه مع الموقف

---

[1]- “ Die ganze Moral bestehet fast aus lauter analytischen Urtheilen،’” p. 25.

[2]- 0f. p. 29: “1 Anschauungen ohne Begriffe، und umgekehrt Begriffa ohne Anschauungen، geben keine Erkenutnisse “.

النقدي الدقيق يجب أن نعترف بالآراء الميتافيزيقية المعبّر عنها في هذه المحاضرات، أو نرفضها، كجزء متمّم لتفكيره. ويجب الاعتراف بما يبدو في كلماته من صعوبة كبيرة. وإذا نظر للمسألة بشكل سطحي، فإن السؤال الأساسي يدور حول ما يمكن أن يبدو مسألة إقرار شكلي. يمكننا أن نقول بالإجمال إن كل ما يقصده كانط في نقد العقل المحض هو أن يمثل الحكم الذي يشكل نوعاً من المعرفة التي تتخذ لها موضوعاً إما المادة الفعلية للحس، أو شيئاً يمكن ردّه في النهاية إلى هذه المادة، أمّا محمولها فيكون وصفاً مفهومياً للموضوع. لكن الترتيب هنا يبدو معكوساً. «عبر الحواس نحن لا نعرف غير الأعراض أو محمولات الموضوع. والموضوع نفسه كامن في الفاهمة. تبيّن هذه الكلمات أن ما قصده كانط هو «الموضوع في ذاته»[1] - الموضوع كما يوجد في ذاته وكما هو معروف من خلال المفهوم الفكري بشكل مستقل، وعلى الرغم من التناقض الذي يمكن أن تظهره التجربة فيه، أي، المفهوم الفكري للأطروحة Dissertation أو «الموضوع الترانسندتالي» لنقد العقل المحض، وبالفعل لن يكون هناك حاجة للجدل في حقيقة أن لنا في «الموضوع نفسه» نظيراً للمفهوم الفكري - أي إن الفهم في مرحلة المحاضرات يشغل الفضاء الذي شغله سابقاً الفهم الفكري للأطروحة Dissertation. هذا الاعتراف مرتبط بمحاولتنا لتأسيس استمرارية المبدأ الميتافيزيقي بين الأطروحة Dissertation والمحاضرات Lectures. من جهة أخرى، إذا وضعنا هذا الاستمرار جانباً، فإننا سنكون أمام النتيجة الآتية: بسبب استبدال الفلسفة النقدية بمبدأ الأطروحة، فإن محتوى المحاضرات لا بد أن يوصف بأنه مجرد استمرار لأطروحة مهملة، أحياها كانط لأسباب تاريخية أو تربوية، لكنها ليست مقصودة بشكل جدي لتمثيل فكره في المرحلة التي نبحث فيها. لا حاجة للقول، إن النتيجة ستكون حاسمة بالنسبة لكل نزاعنا بقدر ما ستكون الرؤية المقابلة التي تتغاضى عن عنصر الاستمرارية في مذهب كانط. بالتالي يبدو أن مشكلتنا ستكون في التحديد الدقيق لكيفية إمكان فهم «الموضوع نفسه»، وبالخصوص ما إذا كان يمكن عدّ طريقة الحكم المتعارضة تماماً مع طريقة نقد العقل المحض مؤشّراً على أي فرق فاصل في وجهة النظر.

هنا تتبيّن لنا أهمية التفكّر. فبينما يصحّ أن الحكم الذي تتمثل فيه الذات من خلال الموضوع المتشكّل فكرياً (الموضوع بوصفه فكراً)، والمحمول من خلال الصفات الحسية للموضوع، يظهر المنهج النقدي لفهم المعرفة، فإنه يصح كذلك أن الموضوع في نقد العقل المحض (أي الموضوع الجوهري للمعرفة) لا يمكن عموماً أن يقال إنه مطروق إلا بأكثر الطرق غموضاً. الحقيقة أن نظرية المعرفة النقدية عند كانط، وما يُعرف بظواهريته، جعلت من الصعوبة بمكان إيجاد مجال ضمن حدود ما يمكن معرفته بالنسبة لكل ما هو جوهري بشكل كاف ليستحق اسم الموضوع. أمّا بالنسبة

[1]-لم يستخدم كانط عبارة:. "von dem Object als an sich bestimmt"

«للموضوع الترانسندتالي» فهو إما أنه بقاء للتفكير ما بعد النقدي أو أنه اسم غير ملائم للأشياء في ذاتها. الموضوع الفكري للأطروحة هو دمج الوجود الجوهري والمستقل للشيء في ذاته مع صفة قابلية المعرفة. فنقد العقل المحض يفصل قابلية المعرفة عن أي وجود جوهري غير مشروط، وفي الفصل يصبح الموضوع مشكلة. لذلك ونتيجة للغموض المقدّم هكذا، نجد أن الفهم الجوهري للموضوع استبدل فعلياً بالفهم الوصفي للموضوع[1]. يصعب اعتماداً على النظرية الظواهرية في المعرفة أن نقول ما يمكن أن يكون الموضوع؛ لكن تعريف المعرفة، من حيث الخاصية الكلية والضرورية، بأنها موضوعية، إجراء طبيعي وواضح.

والآن هذا بذاته يشير إلى أن موقف المحاضرات، التي تعترف كما يبدو بشرعية علم الميتافيزيقا، لا يمكن أن يكون بعيداً عن موقف نقد العقل المحض. فإذا كانت المحاضرات تتحدث عن الموضوع فقط، والنقد يتحدث عن الموضوعي، فلن يكون للتغيير العكسي في منهج صياغة الحكم أهمية حقيقية. في كلا الحالتين ينبغي أن يكون لنا صياغة للنتيجة بأن شرط الموضوعية هو الانسجام مع المبادئ الكلية للفكر الذي يشكل أساساً للتجربة – المقولات. هذه في الواقع هي النقطة الحاسمة، وليس هناك غموض في تعبير كانط عنها. الموضوع الذي يشير إليه مميّز تماماً عن الشيء في ذاته، والمعرفة التي يشتمل عليها الحكم مماثلة تماماً لمحتوى التجربة بالمستوى نفسه. «التمثلات [المدركات المستمّدة من التجربة»] هي إلى الآن، بوصفها غير مرتبطة بموضوع، مجرد محمولات لأحكام محتملة. وإذا كان لا بد من ارتباطها بموضوع، فعليَّ أن أجد وسيلة لتشكيل الحكم، الذي سأربطه بالموضوع. وهكذا تكون المعرفة معرفة أمبريقية، أو علاقة للتمثلات بالموضوع. إنها تكون ممكنة من خلال الأحكام فقط، ويجب أن تكون صورتها مقررة لها (قطعاً)[2]. والمفاهيم التي تقرر صورة الحكم من خلال الرجوع إلى كل الموضوعات هي المفاهيم المحضة للفاهمة أو المقولات، وبالتالي تكون هذه أساساً لإمكان كل التجارب. إن المفاهيم هي التي تقرر ما إذا كان أي موضوع قابلاً لصورة الحكم القبلي»[3].

الجدير بالملاحظة أن كانط في مقاربة الإجابة عن سؤال كيف تكون الأحكام التوليفية القبلية ممكنة يستمر في تحديد أساس التجربة. كما يتابع: «إن مبدأ العلية لا ينطبق على أي نوع من المفاهيم غير المرتبطة بالحواس... إذ لا يمكن انتزاعه من المفاهيم المجرّدة. فإنه يحتمل أن يكون

[1]- ستكون مهمة تحديد عبارات محددة من خلال عبارات كانط المتشعبة في نقد العقل المحض من دون فائدة، إذا كانت خاصية الموضوعية محددة فيا يخص تحقيق جوهرية المبادئ الكلية من خلال التجربة، من جهة أخرى فيما يخص شمولية التجربة عن طريق المبادئ العقلية.

[2]- يشير كانت من خلال التباين إلى عبارة سابقة حيث كان هناك ذكر لنوع من الحكم لم يتحدد بهذه الطريقة، وبالتالي لا يؤدي الى معرفة.

[3]- بعد عدة سطور يعرف كانط التجربة بأنها: «ليست إلا معرفة الموضوع من خلال النمثلات الحسية».

قبلياً من خلال علاقة الأفاهيم بالنسبة للتجربة الممكنة، مبدأ العلة الكافية هو مبدأ تقوم عليه التجربة الممكنة. الأساس هو الذي وفقاً له إذا وجد شيء، ينتج شيء آخر وفقا للقوانين الكلية.

التجربة ممكنة فقط من خلال المفاهيم القبلية للفاهمة. فالأحكام التوليفية لا تصحّ في الأشياء الحقيقية في ذاتها، بل من خلال التجربة فقط. فكل تجربة هي توليف، أو معرفة توليفية بالأشياء المقبولة موضوعياً. إن مبدأ الضرورة الأمبريقية لربط كل التمثلات في التجربة هو معرفة توليفية قبلية.[1]

ينبغي لهذا المقطع أن يزيل كل آثار الشك الباقية بالنسبة لمقصود كانط. فقد تبيّن أن موقفه هنا نقدي ولا ريب في ذلك. الموضوع في نفسه الذي تحدّث عنه في المحاضرات هو موضوع لا يتباين مطلقاً مع ذاتية الإحساس. وهذا يعني، أن أي عنصر في الحكم، تؤكّده المبادئ الكلية التي تتوقّف عليها التجربة، بوصفها مختلفة عن الإحساس بحدّ ذاته. إذاً لا يوجد انحراف عن النتائج الفينومينولوجية لنقد العقل المحض. وبالتالي إذا كان خلافنا أن الظواهرية والنفي النقدي للميتافيزيقا يمثّلان الشيء نفسه، مسوّغاً، فإننا نواجه بالحقيقة الوحيدة وهي أن في هذه المحاضرات التي، بعيداً جداً عن الرفض، تفترض وتدّعي الكشف عن علم الميتافيزيقا، وبالتالي ما زال موقف كانط ظواهرياً. وإذا وُجد تناقض هنا، فواضح أنه ليس ظواهريته (أكثر تعاليمه المميزة له) التي يجب أن تنتهي. لكن هذا لا يعني أن البديل الوحيد هو افتراض وجوب اعتبار تفسيره الميتافيزيقا عرضاً تاريخياً محضاً للمبادئ التي يكذبها معتقده الأساسي. ويبقى هناك احتمال آخر، ألا يمكن عدّ رفض كانط الميتافيزيقا مبنياً فقط على بعض الشروط المحددة في نقد العقل المحض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن أن تبقى الميتافيزيقا سارية المفعول حتى في النظرية الظواهرية، شريطة ملاقاة هذه الشروط؟ فلنرَ إذا كانت المحاضرات قد سلّطت الضوء على هذه الأسئلة.

الأنطولوجيا والظاهراتية

يمكن إيجاد بند واضح جداً في الحل وهو حقيقة أن الأنطولوجيا، التي شملها كانط في وقت مبكر في المقالة ومتأخر في المحاضرات في لائحة العلوم الميتافيزيقية، كانت متماهية مع التحليل الترانسندتالي، وبالتالي يجب أن تعدّ جزءاً من المذهب النقدي نفسه، بل أكثر الأجزاء حسماً فيه. إن رفض كانط لا ينطبق على هذا الجزء من الميتافيزيقا. وبالتالي إذا قيّدنا أنفسنا بالعلوم الثلاثة الباقية، علينا أن نسأل هل تسمح فينومينولوجيا كانط له بأن يمنح شرعية كاملة لهذا. تنشأ المغالطة الديالكتيكية في نقد العقل المحض من خطأ فهم موضوع العلوم الميتافيزيقية على أنها أشياء في ذاتها. وقد رأينا أن كانط لا يحاول أن يقدم ذلك الموضوع في المحاضرات. من جهة أخرى، نظراً

[1]- تصل تقريباً إلى عادة ذهنية مع كانط عند تثبيت التعلق المتبادل للمبادئ ليكرر تمايزاتها الاساسية بالطريقة نفسها.

لاستحالة إدراج الله، والنفس والعالم بوصفهم مجموعاً كلياً في لائحة الظواهر المقدمة، لا نستطيع الإعلان لهم عن قابلية المعرفة التي يقيدها كانط بوضوح بالظاهراتية. وبالتالي إذا تمّ تعريف شرط قابلية المعرفة بدقة وبشكل كلي من خلال الرجوع إلى بدائل الظاهرة وإلى الشيء في ذاته، يجب عدّ المسألة قد حسمت. لكن هذا سيكون إغفالاً للتمييز المهم، على الرغم من قلة تشديد كانط نفسه عليه، بين المعرفة الشكلية والمعرفة المادية. وفقط ضمن عالم المعرفة المادية، المحددة بالميزة الواقعية للتجربة، الفعلية أو الممكنة، يبقى التناوب في المسألة شاملاً؛ وفي التطبيق الأدق للمبادئ النقدية تبقى معرفة الله والعالم متاحة لنا، على الرغم من أنها ليست نومان ولا فينومان. أي أننا نستطيع أن نعرف كضرورة منطقية أو نقرر للكل أننا نعرف خلاف ذلك عن الحقيقة الظواهرية. هذه النتيجة تضع فوراً الأنطولوجيا أو التحليل الترانسندتالي والعلوم الميتافيزيقية الثلاثة الباقية على مستوى واحد مع قابلية المعرفة. لأنه إذا كان غياب المحتوى المادي في المعرفة المنطقية بالله والعالم يجرد الثاني من أهليته فقد وَجَبَ لنفس تجريد الأول من الأهلية. لا شك أن هناك تمييزاً مهماً يجب الاعتراف به. وعليه يمكن الإعلان عن إمكان معرفة مضمون المنطق الترانسندالي على أساس أنه يوفّر المبادئ الفكرية المقوّمة للتجربة، وبالتالي يكون قادراً على الاستدلال، وهو ادّعاء لا يمكن زعمه بالنسبة لبقية العلوم. ولكن من دون التقليل من شأن التمييز بين المبادئ الكوِّنة والمنظِّمة، وبين ما يقبل وما لا يقبل الاستدلال، يجب أن نعرف أنه بقدر ما يتم ادعاء قابلية معرفة أي من هذه المبادئ، فإن التشكّل الظاهراتي للمعرفة هو بالقدر نفسه من الحتمية، وبالقدر نفسه من عدم الملاءمة، في كل حالة من تلك الحالات. وهذا كل ما هو لازم لكي يوفّر لكانط حق الاحتفاظ فوراً بظواهريته والإيمان بالميتافيزيقا.

يبقى فقط أن نقرّر بطريقة معيّنة معنى أن تكون الميتافيزيقا ممكنة على المبادئ الكانطية، وأن نحدّد العلاقة بين الميتافيزيقا ومجمل المذهب النقدي. فقبل كل شيء لا بدّ من الإشارة إلى أن كانط عندما يرفض علم الميتافيزيقا الزائف، من خلال التعامل مع شيء مفترض في ذاته، فإنه يرفض مجموعة من التعاليم التي يجب أن تفهم، من المصطلحات نفسها التي صيغت فيها، كنظام مستقل للحقيقة ومكتف بذاته. والآن يمكن أن نفهم بسهولة أن الاستقلال والعزلة يجب، من وجهة نظر نقدية، أن يكونا حاسمين لأي نظرية تحتاج للتحقيق من خلال التجربة. لكن السؤال الطبيعي الذي ينشأ هو إذا كان يجب رفض المذهب الميتافيزيقي بوصفه عقيدة معزولة، غير قابلة لإعادة الصياغة بطريقة تجعلها على علاقة، مباشرة أو غير ماشرة، بتلك المعرفة للتجربة التي هي محك الحقيقة. قدّم جواب كانط جزئياً في الإنجاز الفكري دور القوة tour de force الذي يدمج فيه أحد فروع الميتافيزيقا في نقد العقل المحض ذاته، وجزئياً في الكتابات النقدية اللاحقة التي تثبّت

الضرورة المنطقية كما تثبت الضرورة الذاتية للإيمان بالله.

بسبب هذه الاعتبارات تبدو النتائج التالية مضمونة، ويظهر أن المنهج العام للكلام في المحاضرات يضيف الإثبات اللازم. (1) إن نقد العقل المحض، المتحدّر من الظواهرية، يشتمل على المسلمات المنطقية للظواهرية، وبالتالي على مجموع المبادئ التي سواء سمّيت أنطولوجا أو تحليلاً ترنسندالياً، لا يمكن أن تتّصف إلا بأنها ميتافيزيقية. وبالتالي، تكون الميتافيزيقا جزءاً متمّماً لنقد العقل المحض. (2) إن نقد العقل المحض كما تتضمّن المحاضرات من خلال اشتماله على هذا المبحث، هو جزء من الميتافيزيقا. إنه الجزء المرتبط بالمعرفة البشرية بالشروط التي تهب الميتافيزيقا مضموناً مادياً. إنه جزء فقط، لأنه لا يحوي المبادئ التي تحدد دلالته النهائية بالذات. هناك ما يمكن إيجاده خلف واقعية التجربة وما بعدها، ومع ذلك، طالما أننا مقيدون بشروط المعرفة البشرية، لا يمكننا البتة أن نطمح لمعرفة جوهر هذه المبادئ، إنها مفترضة مسبقاً في المنطق الناشئ من التجربة البشرية في حد ذاتها.

بعد هذا الكلام، يبقى علينا تقديم تفسير واعتراف. مرّت هذه المقالة بشكل كامل تقريباً على التطور الكبير والفائق الأهمية الذي خضع له تفكير كانط بين الأطروحة Dissertation ومحاضرات حول الميتافيزيقا Lectures on Metaphysics، ويمكن الاستنتاج أن الموضوع عمل على التقليل من الفروقات في وجهة النظر التي تفصل مبدأ الأول عن الثاني. لكن الأمر ليس كذلك، إذ بقي أمامنا أن نشير إلى أي مدى تمّ الاعتراف بالفارق ضمناً. فالأسس التي حاولنا تثبيت اعتراف كانط بالميتافيزيقا عليها يمكن أن تجمع في محاولته لدمج المظاهر المختلفة للفلسفة (قابلية تفكيك الرموز المتزايدة باستمرار في كتبه اللاحقة)، وعلاوة على ذلك من أجل ربط فينومينولوجيا موقفه النقدي بالمبادئ الميتافيزيقية النقدية الكبرى التي تتوقّف عليها أهمية الوجود الإنساني. والآن إن ما يمكن أن نسمّيه الميل التوليفي عند كانط، لا يمكن بأي شكل أن يعدّ خاصية أساسية فريدة لتفكيره. في موازاة ذلك في كل خطوة يمكن أن نكتشف ميلاً آخر يمكن أن نسمّيه انفصالياً. بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يغب أي من الاثنين في أي وقت؛ وأحياناً يكون لظهورهما المتزامن أثر شبيه بأثر المفارقة. لكن الصحيح أيضاً أن في بعض المراحل تبيّن أن أحد الميول يسود على غيره. هنا فقط لامسنا حدود التمييز الأساسي بين **الأطروحة** ومحاضرات حول الميتافيزيا. الأولى تسعى لإحراز الترابط المنطقي (أو تسعى للفرار من التناقض) من خلال رسم خط واضح للحدّ الفاصل بين المعرفة البشرية، المحددة بشروط الحس، والحقيقة كما تتحدد من خلال الفكر. وبهذه الطريقة من المفترض أن يتحرر الفكر من القيود التي تفرضها الحواس. أمّا المحاضرات من جهة أخرى، وهي التي تمثّل الموقف النقدي الأصيل، فيبدو أنها تقتضي أن الحقيقة الميتافيزيقية التي تتجلّى للفكر

ستفهم بالمعنى المحدد بالقيود المفروضة على المعرفة الإنسانية الدقيقة بالظواهر. بهذا المعنى أيضاً يجب اعتبار نقد العقل المحض جزءاً من الميتافيزيقا. إنه القسم الذي يخبرنا كيف يمكن تفسير المبادئ المطلقة، ويخبرنا ضمناً كيف لا يمكن تفسيرها.

الاعتراف الذي تحدثنا عن وجوب الإشارة إليه، يرتبط بالفرق شديد الأهمية بين العلوم الميتافيزيقية المختلفة الذي بيّنته وجهة النظر النقدية. إذ إن موقف المجموعة المؤلفة من اللاهوت، والكوزمولوجيا والسيكولوجيا لا يتغيّر بذاته مادياً في التحول من الأطروحة إلى المحاضرات؛ وما قيل عن الميل الانفصالي للأطروحة ينطبق بشكل خاص على الأنطولوجيا. يقدّم كانط في هذه المقالة النومان الكامل إلى حدّ كبير كما يقدّم الله والمثال الأخلاقي في كتاباته النقدية – أي كما هو متضمن منطقياً في حياة الفكر المهمة؛ وهنا نلاحظ أين كان تفكير كانط أقل تطوراً. ومن ثم، إن تطور ما بعد **الأطروحة** ناجم عن تطور هذه الأفكار الأكثر عمومية، التي لامستها تلك المقالة، والتي نُظّمت فيما بعد في الأنطولوجيا أو التحليل الترانسندتالي. إن المبادئ العامة للأنطولوجيا هي التي تستثمر التجربة بخاصيتها الكلية – ما نسمّيه معناها - ومن خلال الأنطولوجيا إن المبادئ التي ما زالت أكثر عمومية المشمولة منطقياً في الأخيرة تكتسب موقفها حول واقعية التجربة التي تسمح لها وحدها من وجهة نظر نقدية بادّعاء الشرعية. لا يمكننا أن نؤكّد بسهولة نجاح كانط أو رغبته في النجاح، بتثبيت الاندماج هنا، كما نجح في تثبيته في حال التجربة والأنطولوجيا. لكن على فرض هذا، تكون النتيجة، أن كلام كانط غامض ومتأرجح، وأن نظام كانط ليس خالياً من أي مكان للميتافيزيقا.

العقل المتهافت بين الغزالي وكانط
رؤية نقدية مقارنة لليقين الترانسندنتالي

عبد الله محمد الفلاحي[*]

يسعى الباحث والأكاديمي اليمني عبد الله محمد الفلاحي إلى تأصيل رؤية نقدية للعقل الخالص، وقد ذهب من أجل هذه الغاية إلى إجراء مقارنة فريدة بين كل من الفيلسوف المسلم أبي حامد الغزالي والألماني إيمانويل كانط، إذ يبيِّن الصلة الامتدادية بين الفيلسوفين لجهة قصور العقل عن إدراك كُنهِ الذات الإلهية المقدسة.

المحرر

على الرغم من اختلاف طبيعة الظروف التي أحاطت بكل من الغزالي وكانط وبيان أثر اختلافها لكن المنهج التاريخي والتتبعي يكشف طبيعة أثر السابق في اللاحق بقدر ما سمح به استقراؤنا المتواضع، أو استقراء غيرنا من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أو الأوربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة من المستغربين أو المستشرقين من المسلمين وغير المسلمين. مع الإشارة إلى أن أغلب هذه المحاولات انطلقت من الإيمان بحقيقة التواصل الحضاري بين الأمم وحتميته،عبر العديد من القنوات التي شكلت الجسر الإنساني في المعرفة والثقافة، وإن بقي العديد من جوانب الاختلاف قائماً خاصة في طبيعة النقد وأهدافه بسبب اختلاف طبيعة العصر الذي عاش به كل منهما وما ساد كل عصر من مناخات علمية وفكرية وثقافية خاصة..

ونرى فوق ذلك - وبحسب ما توافر لدينا من معلومات أو مصادر أن للغزالي دوره أو أثره في فلسفة العصور الوسطى، وكما هي كذلك في العصر الحديث بأوردة فكرية وثقافية وعلمية

*ـ أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة إب ـ الجمهورية العربية اليمنية.

ساعدت على سد الفجوة بين عصري الغزالي وكانط وهي قنوات دللت بالفعل على عدم وجود ما يسمى بالقطيعة الابستمولوجية بين أي بناء أو نسق فكري أو فلسفي لهذا الفيلسوف أو ذاك، وبين الأنساق الفكرية السابقة أو التالية له، مثلما هي الحال بين فيلسوفنا الغزالي والفيلسوف الألماني عمانؤيل كانط.

أولاً: الشواهد التاريخية:

ويقصد بها ما وقع بين أيدي الباحثين والمهتمين بالتراث الإسلامي عموماً، والتراث الفلسفي خصوصاً، والمهتمين بنتاج الغزالي الفكري بصفة أخص، من أدلة على انتقال فكرالغزالي وفلسفته عبر انتقال مؤلفاته المتعددة إلى الغرب اللاتيني بوساطة المترجمين والمهتمين بالتراث الإسلامي الذين تمكنوا من الوصول أو العيش داخل الحواضر الإسلامية (بغداد- القسطنطينية – دمشق -القاهرة – الإسكندرية -قشتالة – الأندلس –القيروان – سبته – طنجة-.. إلخ) والتي تجمع في مكتباتها آلاف الكتب والمخطوطات الإسلامية متنوعة المجالات والاختصاصات المعرفية والعلمية والأدبية، فتم لهم إما ترجمتها أو نقلها أو نهبها وإيصالها إلى العديد من مراكز الفكر الأوربي منذ سقوط بغداد، حتى سقوط القسطنطينية في عام 1458م. فشكلت المعين الذي لا ينضب من المعارف والتي أقبل عليها الأوروبيون بشغف، وظلت في متناول باحثيهم وأساتذة جامعاتهم حتى القرن السابع عشر الميلادي وأكثر. وما تزال متاحف أوربا ومكتباتها وجامعاتها تحتفظ بمئات آلاف منها أكثر مما تحتفظ بها المكتبات العربية والإسلامية وجامعاتها ومراكز أبحاثها، وقد اختارت الدراسة من هذه الشواهد التاريخية:

1 - الشاهد الأول: (فرضية انتقال مؤلفات الغزالي إلى الغرب اللاتيني في العصر الوسيط).

- فقد أبانت الدراسة دور الغزالي مع غيره من فلاسفة العصر الوسيط الإسلامي واليهودي والمسيحي في ردم الهوة الفاصلة بين العصريين الوسيط والحديث، وأثر الغزالي خاصة في الفلسفة الوسيطة اللاتينية والحديثة، المباشر وغيرالمباشر. فوجدت أن الغزالي فعلاً أثر في البناء الفلسفي لأشهر أعمدة الفلسفة الوسيطة أمثال: (موسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وريموند مارتن، ويهودا حالفي) وغيرهم من رموز السكولائية اليهودية والمسيحية عبر مؤلفاته المنقولة إلى العبرية واللاتينية والتي منها، (تهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار العلم في فن المنطق، والمستصفى في علم الأصول والمشكاة، وميزان العمل.. وغيرها)، فظهرت أفكارها في كتب هؤلاء، من مثل (دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، والخلاصة اللاهوتية

لتوما الأكويني وخنجر الإيمان لـ ريموند مارتن)، والعديد من الترجمات الأخرى، التي مثلت قنوات اتصال بين الشرق والغرب. وأكدت الدراسة اطلاع العديد من هؤلاء على مؤلفات الغزالي وإفادتهم منها في كثير من المسائل التي ناقشوها بصدد الفلسفة واللاهوت، كما أوضحته لنا العديد من الأبحاث والدراسات العربية أو الأجنبية. فقد نقل تراث الغزالي ومن ثم ترجمته إلى الإسبانية والعبرية، ومن ثم إلى اللاتينية،وكان على رأس المترجمين الأسقف(دومنيكس) أو (ريموند ساليف) (المتوفى 1180م) وهو من كبار رجال كنيسة طليطلة، وقد شارك في الترجمة يوحنا بن داود (Johnna - David) المعروف بالإشبيلي وكان مما نقله للغزالي، مقاصد الفلاسفة الذي نشر عام 1506م في البندقية بعنوان Logical - et philosphia إضافة إلى كتاب التهافت الذي نشر نصه اللاتيني خلال القرن الثاني عشرالميلادي مع كتاب النفس الإنسانية بحسب بلاثيوس[1]. ويرى بلاثيوس، ومايرز أن (ريموند مارتن) الدومنيكي من علماء القرن الثالث عشر كان يفهم العربية وأدخل كثيراً من حجج التهافت في كتابه (خنجر الإيمان)، وأنه استل العديد من النصوص من التهافت والمنقذ والميزان، والمقاصد، والمشكاة، والأحياء، ويذكر صريحاً في كتابه الصراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود) كتباً لابن رشد ترجمت مباشرة عن العربية، وأنه اعتمد على الغزالي خاصة في الدفاع عن وحدانية الخالق.

- ويظن (أوليكن) أن بلاثيوس يحمل الكثير من الوثائق التي تدلل على أقواله وبخاصة حول إفادة ابن العبري (Bar -Hebraues) أبي الفرج من أعلام القرن الثالث عشر إلى درجة القول إنه أخذ فصولاً كاملة من كتاب الإحياء للغزالي أدرجها في كتبه.[2] وقرب بلاثيوس أكثر من غيره بين مقاطع من صراع الإيمان والخلاصة ضد الكفار وبين نصوص تكاد تكون مترجمة حرفياً عن ابن سينا والغزالي.[3] أما موسى بن ميمون وهو الذي مثل مصدراً آخر لحسن اطلاع الأكويني على الغزالي،والذي أشار إليه الأكويني في الخلاصة بأنه اقتبس من عالم ديني مسلم يدعى أبا حامد الغزالي فقد مثل تلميذاً مخلصاً للغزالي، بل إن باحثاً مثل محمد عزيز الحبابي « يرى أن موسى بن ميمون يذكر أبا حامد مرات عديدة في الصفحات 392،383،245،208 من الترجمة الفرنسية(لدلالة الحائرين) وأنه يلتقي أبا حامد في كثير من الأمور أخصها دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة[4]

[1]- Ernst , Cassirer, kants life and his thought , trans. By: james hoden
Ed. by: New Haven , london. u. press. 1981,p.7880-

[2]- نازلي إسماعيل، النقد في عصر التنوير، (كانط)، ط2 دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م ص 7-9، ولها كذلك: مقدمة المقدمة لكل ميتافيزيقا مكن أن تصير علماً لكانط، ط1 دار الكاتب العربي، القاهرة، 1976م، ص 7 وما بعدها.

[3]- جوستيان غاردر (عالم صوفي) تر:حياة الحويك، ط2، دار المنى، السويد، 1991م 339، وما بعدها.

[4]- إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان امين، ط1 الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1971، ص11.

ومثّل كتاب الحمامة والأخلاق (لباراهيراموس) اليعقوبي اللامع في القرن الثالث عشر أحد الانعكاسات الواضحة لتأثير الغزالي في يهودية القرون الوسطى، والتي قامت على السكولائية المدرسية. إذ صار اليهود المؤلفون يدرسون كتب الغزالي بلهف، ويستعيرون منها كثيراً والدليل ترجمتهم ميزان العمل إلى العبرية، واستبدلت شواهده من التوراة والتلمود بدلاً من شواهد القرآن والسنة النبوية: مثلما فعل (يحيى بن يوسف بن باكودا) في كتابه (الهداية إلى فرائض القلوب) الذي ألفه بالعربية كما قيل، وهذا كلام مستغرب على الرغم من صعوبة المقارنة بكتاب الإحياء للغزالي، وهذا دليل آخر على أثر الغزالي في الفكر اليهودي كما يذهب إليه (اسحق هوزيك) في مؤلفه (المختارات) بخلاف رأي (بول كولوفيزوف) الذي يرى في كتابه الفكر اليهودي (ص78) أن نشاط يحيى اليهودي يقع نحو (1080م) أي قبل انتشار مؤلفات الغزالي أو قبل وضع مؤلفاته الأخيرة.[1] ومثلما اعتمد القديس توما الأكويني ومعه ألبرت الكبير على طروحات الغزالي في تحديد قدرات العقل، وأن العقل لا يعارض النقل، وجد جملة من المسيحيين في هجوم الغزالي على الفلاسفة وجبة دسمة للكنيسة على الرغم مما أحدثته من فتنة شعواء بين أنصار الأرسطية الرشدية والغزالية التوماوية، اللاهوتية مثلت أعلي صور النزاع بين الفلسفة والدين.

ويوفق كل من (جورج فاحد وريتشارد بوبكن، ولويس جارديه) في بحوثهم بين إسحاق البلاغ والغزالي من جهة، وبين يهودا حالفي والغزالي خاصةً في مؤلفهما (الإحياء - والخوزاري) من جهة أخرى. إذ تتشابه حججهما الموجهة ضد إمكانية العلم والمعرفة المطلقة وخاصة المعرفة اللاهوتية وطبيعة الكون الكلية، والدعوة الأرسطية أو الأكاديمية والبيرونية. لا سيما وأن التهافت وكذلك الإحياء والمقاصد، قد ترجمت إلى اللاتينية كما سبق معنا وأكده كذلك فاندين بيرج) وبلاثيوس كما أشرنا وغيرهما[2]. ويبقى توما الأكويني الأكثر إفادة بين الفلاسفة المسيحيين - مثلما هي حال موسى بن ميمون من الفلاسفة اليهود - من الغزالي. وحسب مدني صالح عاش الأكويني على فتات الغزالي ولم يعترف بحقه، بل وينكر فضله كما ترى (زغريد هونكا)[3] وهكذا يكون ما قدمنا، قد اقنع القارئ بالحضور الفعلي أو المباشر للغزالي عند فلاسفة العصر الوسيط اللاتين. ويكون قد اقتنع أن(ريموند مارتن وموسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وألبرت الكبير، وإسحاق البلاغ ويهودا حالفي)، والمدرسة الاسمية التي يتزعمها وليم أوكام أكثر من تأثر بفلسفة الغزالي، إن في أدلة

[1]- فؤاد كامل، وآخرون، الموسوعة الفلسفة (المترجمون) مصدر سابق، ص 329.
[2]- روزنتال، وي يودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص 387.
[3]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص 482.

وجود الله، أو في وحدانيته أو الهجوم على الفلسفة الأرسطية أو بتحديد قدرات العقل ومجالاته في المسائل الإلهية، أو إثبات حدوث العالم، وأسلوب مهاجمة الأفكار الارسطية، أو فيما يتعلق بواقعية الأسماء وعدم وجود الأشياء خارج مجال إدراكنا الحسي. وأخيرا فيما يتعلق بتكافؤ الأدلة والنقائض كما هي الحال عند ريموند مارتن، وفي الوقت ذاته مثل هؤلاء جميعاً اعظم الحلقات التي تربط الفكر الوسيط بفكر عصر النهضة والعصر الحديث[1].

2 - الشاهد الثاني: (فرضية حصول بعض الفلاسفة المحدثين على الترجمات اللاتينية لبعض مؤلفات الغزالي).

وقد حاولت الدراسة أن تتكشف ملامح تأثير فلسفة الغزالي في بعض فلاسفة العصر الحديث، من خلال الجهود التي بذلت من الباحثين السابقين العرب المسلمين، أو الأوربيين المستشرقين المهتمين منهم بالفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، أو من خلال الاطلاع على بعض مؤلفات فلاسفة الغرب المحدثين مباشرة، وتحليل بعض مضامينها ذات الصلة بقضايا المعرفة والوجود، واستخلاص وجوه المشابهة بين طروحاتهم، وطروحات فيلسوفنا الغزالي، بحكم تخصصنا في مرحلة الدكتوراة بهذا المجال. ووفق ما تقدم، فقد افترضنا أن فلاسفة العصر الحديث اطلعوا على فلسفة العصور الوسطى اللاتينية والتي أكدت لنا إفادتها من الغزالي أو غيره من فلاسفة الإسلام ولابد أن أفكار الغزالي قد تسربت بهذه الصورة أو تلك إلى العديد من فلاسفة العصر الحديث وحصراً ما وجدناه من تشابه بينه وبين (مونتاني - باسكال - ديكارت - مالبرانش - ليبنتز - هيوم - كانط). على الرغم من تباين أهدافهم واتجاه فلسفتهم بين تجريبية، وعقلانية ولاهوتية وشكية. فكما تأكد اطلاع توما الأكويني على الغزالي وتأكد اطلاعه على أوغسطين واأسيلم، تأكد اطلاع ديكارت على توما، ومن ثم اطلاعه على آراء الغزالي إن عن طريق مؤلفات توما نفسها، أو عن طريق مؤلفات الغزالي المترجمة إلى اللاتينية: فقد رأى د. محمد الشريف أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسة للفلسفة الغربية من ديكارت إلى برجسون، ونقل عن هنري لويس (H. Lewis) في كتابه(H.of philosophy) عن إحياء علوم الدين ما يبرز مدى ما حمله هذا المؤلف من كثير من العناصر العلمية التي ظهرت في مؤلفات الفلاسفة الغربيين مثلما هي الحال في كتاب (في المنهج) لديكارت. وبالغ (شريف) في القول إنه لو ترجم الإحياء لاتضح الانتحال أبرز اتضاح.

---

[1]- In la espirtuolided ,de. Al -gazelx susentedo Oristiono. عن [أولكن] أثر الغزالي في أوربا (بحث في مجلة المورد)،ص412 وبلاثيوس، الرشدية، ص324،317، عن لويس جاردية، وقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام،ج2 ص229، ومايرز، الفكر العربي،ص51.

وهناك من يرى أن ديكارت قد وضع بعض الخطوط أو الإشارات في عبارات اقتبسها من المنقذ ضمن مخطوطاته التي لم تنشر.[1] وما يؤكد هذا التصور هو مانقله الدكتور فيصل السامر في كتابه (العرب والحضارة الأوربية) أن ديكارت قد اطلع على كتب الغزالي ولاسيما المنقذ فيقول « عقد الكاتب الفرنسي (شارل سومان) فصلاً عن الغزالي وديكارت قارن فيه بين نبذٍ من مؤلفات ديكارت (مقال في المنهج) و(التأملات في الفلسفة الأولى) اللذين ضمنهما قواعد الشك الفلسفي، بنبذ من كلام الغزالي في المنقذ وقد توصل (سومان) من هذه المقارنة إلى أن ديكارت أفاد من الغزالي، بل إنه يرى أن مدينة (ليدن) حوت في جامعتها عدداً من أصدقاء ديكارت منهم (يعقوب غوليوس) أستاذ اللغة العربية الذي عاد من الشرق مزوداً بمجموعة من المخطوطات العربية كان منها كتاب المنقذ للغزالي وذلك عام 1669م[2].

ويرى الشريف ومحمد يوسف موسى أن تشابهاً والتقاءً بين أفكار الغزالي وديكارت لم يأت صدفه وإنما نتيجة تعرف الثاني إلى الأول. ويمتد هذا التشابه الى ما لبرانش وهيوم، وخاصة في السببية والمعرفة المطلقة، وفصل الدين عن الفلسفة بالنظر إلى العامة مثلما هي الحال عند ابن رشد[3].

اعتماداً على ما قدمته بعض الدراسات التي عنيت بالمقارنة بين الغزالي وبعض هؤلاء الفلاسفة تم تأكيد اطلاع كثير منهم على مؤلفات الغزالي المترجمة، والاقتباس منها مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، أو من خلال ما أبانه لنا تحليل النصوص لبعض مؤلفات فلاسفة العصر الحديث ومقارنتها مع نصوص من مؤلفات الغزالي. وأقرت الدراسة بتوالد الخواطر العقلية وتشابهها، وإقرارها بضرورة احتساب الفارق الزمني بين هذا الفيلسوف وذاك، لكن لا يمكن أن يستمر التوالد في هذه الخواطر إلى أكثر من مسألتين، ومن ثم فإن التكرار في توافق الطروحات أو المعالجات واستخدام الطريقة نفسها للمعالجة لأكثر من هذا ليست إلا دليلاً على الاطلاع والإفادة وإن لم يؤشرها أكثر الفلاسفة. إما لاستصغار دور السابق، أو لغرض إخفاء دور الآخرين بحجة أن الفيلسوف لم يعد بحاجة إلى تأثير مصادره، أو يذكر من أفاد منهم، ولربما كانت النزعة الأنتلجنسية في (الثقافة والحضارة) للجنس السامي الأوربي قد حالت دون أن يعترف كثير من فلاسفة العصر الحديث بدور من سبقوهم من غير أبناء جلدتهم بصورة عامة، وبدور فلاسفتنا والغزالي بصفة خاصة. وهكذا نرى أن الفجوة التاريخية قد سدت بين عصري الغزالي وكانط. فمن خلال التفاعل الثقافي الذي حدث

[1]- ماري تريزا، الغزالي في الغرب اللاتيني، ضمن (المؤتمر الثاني للأكاديمية المغربية)،ص397. وقارن: لويس جارديه، المصدر السابق، ص324.

[2]- في بحثه: موسى من ميمون من قنوات انتشار الغزالي في أوربا،(ضمن أعمال المؤتمر الأكاديمي) ص381.

[3]- دكتور عمر فروخ، عبقرية العرب بين الفلسفة والعلم، ط3 المكتبة العصرية، بيروت،1969،ص141.

بفعل حركة الاتصال بين العصر الوسيط والحديث مثلما فعلت حركة الترجمة من الاتصال بين فلاسفتنا وفلاسفة العصر اليوناني والروماني، وواصلت بيننا وبين فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي. ويكفي أن نأخذ نموجين فقط من الأفكار المتشابهة بين بعض فلاسفة العصر الحديث والغزالي وهما =(السببية، والموقف من الميتافيزيقا) بوصفهما لصيقين بفلسفة الغزالي من جهة، وقريبين إلى ذهن كانط (زمانا ومكانا) من جهة أخرى.

1 - السببية: Cause

وهي النقطة الخطرة في العلم الطبيعي ونقصد بذلك الموقف النقدي السلبي الذي وقفه الغزالي منها ورفضه قبول العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول وأثر هذا التفسير عند هيوم فلقد أشار بيرج(Birgh) بوضوح إلى مفهوم السببية عند الغزالي وتفسيره لها بأنها مجرد تكرار الحوادث أو الظواهر وتعاقبها، وأن هذا القول ردده هيوم في العصر الحديث[1]. والأغرب من هذا هو موقف الفيلسوف الفرنسي (إرنست رينان) المعروف بتعصبه وإنكاره إبداع الفلسفة الإسلامية، حين رأى أن هيوم لم يقل شيئاً بخصوص الرابطة السببية أكثر مما قاله الغزالي، ويرى الدكتور فؤاد زكريا- اختلاف الأسباب والغايات، واختلاف التفكيرعند كليهما. أي الغزالي وهيوم كما أرجع الدكتور زكي نجيب محمود، الاختلاف بالموقف من الميتافيزيقا إذ حدد الغزالي موقفه الميتافيزيقي بداية، وعن طريق العقل نفسه، ورأى هيوم بالميتافيزيقا خرافة لاسبيل اليها[2]. إن هيوم هذا يعد الموقظ لكانط من سباته الدوجماطيقي القطعي باعتراف كانط نفسه بذلك.

2 - الموقف من الميتافيزيقا والبرهنة العقلية على وجود الله

كان مما أثر به الغزالي في الأكويني عدم قبوله حجج العقل لإثبات أزلية العالم أو ابطالها، وإن العقل لاقبل له بذلك، ولاسبيل إلى البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر، وأن أرسطو كما يرى الأكويني صرح في كتاب (الجدل) بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لايمكن البرهنة عليها، وأنه يجب العودة الى نصوص الكتاب المقدس، كما يصرح الأكويني في (الخلاصة اللاهوتية)، وأن هذا ليس الا ترديداً لما قرره الغزالي في التهافت -كما سنرى- من

[1]- زينب الخضيري، اثر ابن رشد،ص10، وقنواتي، وجارديه، فلسفة الفكر الديني،ج2،ص240. وقارن:
R.H.popkin,sub.sk. in Ency. of ph. vol 7.p.451, And -F.Rahmans,sub.Islamic.Ph.in Ency. Of.ph. vol4, p.222 وكذلك Birgh. Altahfut ,Vol ,I.p.33

[2]- مدني صالح، الغزالي، ص41و42. وزغريد هونكا، شمس العرب تسطع على الغرب.تر: كمال الدسوقي،ط1 المكتبة التجارية، بيروت،1964،ص204.

أن حجج الفلاسفة ليست برهانية صادقة،بل متناقضة متهافتة، ليخلص إلى انتزاع الموضوع من دائرة الفلسفة إلى دائرة الوحي[1] وأن الفلاسفة قد وقعوا بوهم حين حاولوا الاتفاق بالإلهيات مثلما اتفقوا في الرياضيات، وهم مختلفون في الإلهيات كل الاختلاف. هذا الرأي ردده ديكارت في نقد ما بعد الطبيعة، وهو ما سوف يتكرر لدى كانط في نقده الميتافيزيقا لعدم وضوح مسائلها وكثرة أخطاء الفلاسفة في تقدير الموجودات المحضة أو العوالم الروحية[2] ويرى كانط أن الفرض القائل بأن العالم حادث ونقيضه بأنه أزلي لا أدلة له، إذ لا يمكن أن يبدو مؤيداً بالحجج، إلا أن هذه الحجج لم تبلغ مرتبة اليقين[3]. وعلى وفق موسى بن ميمون لابد من الالتزام بحرفية النصوص لأنها تعلمنا حقيقة نقصر عن إثباتها بالبرهان.

واذا كان موسى بن ميمون هذا قد مثل حلقة الوصل الأولى بين الفلسفة الإسلامية والوسيطة والحديثة، وربط الغزالية بديكارت وسبينوزا وباسكال، فإن دراسة خاصة قد عقدت بين الغزالي وهذا الاخير أجراها (روبرت بلانشيه) ركزت على تلك القضية المعروفة (بالرّهان) وهي حجة باسكال الشهيرة التي يستخدمها لإثبات وجود الآخرة وحث غير المؤمنين بها على الايمان بها في قوله: « إذا كسبتم كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم لم تخسروا شيئا»، تلك الحجة ذكرها الغزالي في الإحياء، واتحاف السعادة وميزان العمل والأربعين[4] ونسبها في الميزان إلى أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام حين قال: «قال علي لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة. إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلت هلكتَ ونجوتُ»[5]. هذه العبارة رددها أبو العلاءالمعري شعراً بقوله:

قال المعلم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فما أنا بنادم وإن صح قولي فالخسارة عليكما

---

[1]- انظر M.M.Sharief.، الفكر الاسلامي، منابعه، وآثاره، ت: أحمد شلبي ط2، دار النهضة المصرية، القاهرة،1966،ص99،98، وكذلك، عرفان عبدالحميد، الفلسفة في الإسلام،ط1 دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، ب.ت.،ص148،147،وبدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط1 دار الآداب، بيروت 1965م،ص39،وفلسفة العصور الوسطى، ص136.ولويس جارديه، فلسفة الفكر الديني،ج1،ص124.

[2]- M.M. Sharief الفكر الإسلامي، ص100،99.

[3]- الموسوعة الصغيرة، (1) ص29-30، عن: اوليكن، الغزالي في اوربا، (بحث)، مصدرسابق،ص400.

[4]- محمد يوسف موسى، بين الفسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ط2 دار المعارف بمصر، 1968م،ص227. والشريف، المصدر السابق ص100.

[5]- **Birgh, Althafut ,Vol(1,p.30 andJ.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5,p.500.**

إذ أضاف إلى أسبقية الغزالي دور نيقولاس الذي رفض هيوم الاقتراب منه لأنه اغلق السببية بصورة نهائية. وقارن:رينان،ابن رشد والرشدية،ص112وفؤاد زكريا، قراءة نقدية في مشكلة الفكر والثقافة، ط1الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،1975م،ص19. وزكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول،ط3 دار الشروق، القاهرة، 1978م، ص342،354.

وهي عينها التي رددها باسكال، والأمر لايحتاج إلى تفسير طبيعة هذا الاتفاق، فهي إما جاءت من مؤلفات الغزالي التي اطلع عليها باسكال أو من طريق ريموند مارتن في كتابه (خنجر الايمان) الذي أفاد منه باسكال كل الفائدة وهو يكتب دفاعه عن الدين[1].

ويقارن (بلاثيوس) بين النصين الواردين على التتالي في كتاب المنقذ من الضلال، وكتاب الفكر لباسكال، مشيراً إلى التماثل والتشابه في النصين وهما المتعلقان بنقيض المعرفة الحسية من خلال الأحلام، فحياتنا حلم من احلام اليقظة نصحو منه عند الموت[2].

وأخيراً فإن كانط الذي أفاد من الفلاسفة المحدثين قبله مباشرة وفلاسفة العصرالوسيط ومنهم فلاسفتنا مباشرة، وبشكل غير مباشر من خلال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، أو مجموعة الأكويني بوساطة سبينوزا وليبنتز، أو من خلال قراءتها مباشرة من اللاتينية قد أفادنا بنص يوحي لنا من خلاله اطلاعه على تراث الاسلام وإعجابه به كما دونه في كتابه (الدين في حدود العقل) ومنها قوله « يتميز الإسلام بالشجاعة، والافتخار في أنه لا يلجأ إلى العاجز في نشر دعوته، بل بأساليب تستثير إعجاب الغير، وفي أنه مستند إلى زهد متسم بالجرأة والبسالة، وتعزى هذه الظاهرة إلى مؤسس هذا الدين ودعوته إلى الإيمان بالله الواحد، يعلو على ما سواه في الكون والطبيعة... وإن روح الإسلام لاتتجسد في انقياد أعمى مجرد من الإرادة وحرية الاختيار، بل بموالاة كاملة، وصادقة لله المنزه عن الصفات البشرية، والذي هو فوق ذلك كله قدرة تتسم بطراز سامٍ ورفيعٍ من اللطف والطيبة»[3] ومثل هذا النص يدعم تلك الطروحات التي تعتقد اطلاع كانط على مؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين بصورة عامة وبعض مؤلفات الغزالي بصفة خاصة مثلما فعل ماجد فخري، وجميل صليبا وياسين عريبي في دراساتهم المعروفة.

ثانياً: الشواهد النظرية (الاستقرائية):

1 - الشاهد الأول: (فرضية تشابه موضوعات النقد ومسوغاته):

فيما يخص موضوع الميتافيزيقا ومسوغات نقد الترانسندنتالي (المتعالي) عند الغزالي، وتأثيره في النقد الكانطي، وعود على بدء، فإن الميتافيزيقا وإن ظهرت أنها خصم الغزالي الأول كما وقعت بهذا التصور كثير من الدراسات، -وهي غير محقة كلية – ولكنه في حقيقة الأمر قد أبان الهدف من

[1]- راجع:. Birgh, Althafut ,Vol(1,p.30 andJ.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5,p.500

[2]- عرفان عبدالحميد، الفلسفة في الإسلام،ص147-149. وبدوي، دور العرب،ص213،41. وعمرفروخ،عبقرية العرب،ص142.

[3]- Henry Corbin,Sub.Al-Ghasali. in: Ency.of ph.Vol.3 p.327.

نقده الفلسفة أو الفلاسفة وهو: إما لتعالي الفلاسفة عن الدين أو ادعائهم أن الفلسفة تمتلك القدرة على معرفة ما هو غير مقدور عليه بمنهجها، وقد ظهر تهافت أدلتها وحججها وبراهينها العقلية وتناقضاتها في المتعالي أو الما ورائي من الوجود العام والمجرد أو الخافي من النفس الإنسانية عن الإدراك الحسي، وكذا عالم الغيب من الحياة الأخروية. أوهي الخشية - بنظر الغزالي - ممن يتلقاها أي الفلسفة، ممن ليسوا أهلاً لها، فيقع في متاهات مباحثها، ولا يسلم من غوايتها وضلالها مما قد يضر بعقله وعقيدته معاً. وهو كذلك لم يقف عند النقد السلبي للفلسفة، ولكن- حاله حال كانط - قد وضع البديل المنهجي الذي يرى أنه يحقق اليقين فيها وقد كان منهجاً ثلاثياً (عقلياً ذوقياً -إلهامياً فيضياً – نبوياً أو قرآنياً)، وهو الذي رآه كفيلاً بإزالة الغموض وحل معضلات المنهج العقلي البرهاني الصرف في الميتافيزيقا كما هو مألوف في المسائل الميتافيزيقية، ومن ثم أقام به الفلسفة من جديد ولكن بمنهج إشراقي على أنقاض الفلسفة المشائية بمنهجها البرهاني الرياضي الصرف.

-وإذا كان قد اتضح للكثير من الباحثين أن الغزالي قد سوغ منهجه النقدي للعقل والمعرفة العقلية لصالح المسألة الدينية، فإن ما لايمكن إنكاره من خلال البحث العميق، أنه كذلك قد سوغ نقده لصالح الميتافيزيقا العقلية وحين كشف له عدم دقة البراهين العقلية المنطقية في الوصول إلى يقين في قضاياها لم يفعل مثل ما فعل كانط بإحالتها على الايمان، بل وجد لها في المنهج الذوقي أو الكشفي مخرجاً جديداً يسوغ وجودها على هذا الأساس.

- وفيما يخص موضوع الترانسندنتالي وإمكان البرهنة فيه، لقد شمل المنهج النقدي الكانطي - مثلما هو حال الغزالي - عناصر العلم والمعرفة كافة (المنهج –الموضوع –الغاية) فامتد من مصادر المعرفة ومناهج العلم والفلسفة في عصره إلى العلوم ذاتها وتقويم سبل المذاهب والتيارات الفلسفية السائدة، ولم يستطع كانط أن يحصر نقده العقل ومقولاته وملكاته كما أراد في مقدمة مؤلفه النقدي (نقد العقل الخالص). ومع هذا الامتداد ركز جهده في إعادة قراءة خارطة العقل الإنساني المتصل بالمعرفة والمنطق والميتافيزيقا ورسمها، على الرغم من أن العلم الحديث وعلم البيولوجيا خاصة قد تجاوز هذا التصور الذي قدمه كانط، أو علم النفس العقلي السائد في عصره. فقد فصل المعرفة الإنسانية على وفق هذه الخارطة التي رسمها فأقام المعرفة النظرية في العقل النظري ومن خلال ملكاته الثلاث (الحساسية- الفاهمة – ملكة المبادئ) وجعل المعرفة هذه محصورة بالعلاقة الجدلية بين (الملكة الأولى والثانية) وحصر موضوعاتها بالظواهر الحسية phenomena وأقر للعقل النظري بحق الطموح المشروع أن يمتد بتصوره إلى جملة المبادئ (الترنسندنتالية) أو الأفكار المتعالية تلك التي حاول كانط أن يناقشها في الجدل الترنستدنتالي

وتوصل من بعده إلى أن العقل يستطيع تصور مثل تلك الأفكار (بملكة المبادئ) لكن دون أن يستطيع التحقق منها في العقل النظري، ومن دون الوقوع في المخادعات، والمتناقضات.

- وهكذا بدا العقل النظري على الرغم من إشادة المعرفة النظرية والمحصورة بالظواهر على أساسه قاصراً وعاجزاً عن تحقيق ما يطمح إليه من معرفة الشيء في ذاته (Numena) كما يسميه كانط ذلك العالم المتصل بالحقائق العليا والمثل الترنسندنتالية أو الحقائق المطلقة التي لا تتصل بالزمان والمكان بوصفهما الشرطين الأساسيين لكل معرفة حدسية[1].

-إن المنهج النقدي - الذي حدده كانط في بحثه الفلسفي - قد حاول ومن خلال الجدل الترنسندنتالي أن يبحث في جملة البراهين التي قدمها الفلاسفة منذ قديم الزمن فهي متناقضة ومتكافئة في حالة السلب والإيجاب، يشهد بذلك اختلاف الفلاسفة وعدم اتفاقهم على أي مسألة من هذه المسائل التي ناقشوها، وهو نفسه استنتاج الغزالي قبله وخصوصاً تلك القضايا الشهيرة في الميتافيزيقا أهمها (علم النفس العقلي، والكوزمولوجيا العقلية وعلم اللاهوت (العقلي). لذا كان على المنهج النقدي أن يبحث وفقاً لهذا الاستنتاج عن ملكة أخرى من ملكات العقل لتحقق ما لم تحقق الملكة الأولى من اليقين وهي الملكة المسماة كانطياً (بالعقل العملي) وهي -بنظر كانط -ليست ملكة زائدة على العقل، بل حالة من حالات العقل نفسه. ولما كانت عملية الاستدلال أو الفروض الاستدلالية المنطقية غير مجدية في تحقيق اليقين لهذه القضايا – كما أكد الغزالي في أكثر من موضع في كتابه (تهافت الفلاسفة) وبالنص تقريباً - كان لابد من أن تتحول إلى مسلمات أو مبرهنات تتحقق اعتقادياً بالعقل العملي عند كانط، الذي يمثل بحق عملية جوانية أشبه ما تكون بالحالة الإيمانية الغيبية وعن طريق القلب بحسب التسمية القرآنية الصوفية.

- وأخيراً يفترض المنهج النقدي الكانطي ملكة ثالثة أسماها (ملكة الحكم) تعمل بالمشاركة مع ملكة العقل العملي) في أمور الدين والأخلاق والقانون والجمال، وبذا يكون كانط قد ظن أنه أجاب عن الأسئلة التي وضعها في بداية النقد، وهو يرى أنها إجابة تتناسب وملكات العقل الإنساني الثلاث وهذه الأسئلة هي: ماذا يمكن لي أن أعرف؟ وماذا علي أن أعمل؟ وماذا يمكن لي أن آمل؟.

ـ أزالت الفلسفة النقدية ـ بحسب كانط ـ حالة التناقض القائمة بين المذاهب الفلسفية الكلاسيكية الكبرى (الحسية –العقلية) من خلال افتراضها ثنائية جديدة تميز عالمين (عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها)، وبهذا التمييز وقف كانط في وجه المادية التي تنكر كل وجود روحي أو حقائق

[1]- **Articale: Eternity, In G.Book..Vol.p.440,441.**

عليا أو مثل ترنسندنتالية. وفتح باب الإقرار بها من خلال المنهج العملي الأخلاقي وصار (وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس) من الأمور الاعتقادية قائمة في أخلاقنا العملية، ولا يمكن لنا أن ندلل عليها بعقلنا النظري، وبأقيسته المنطقية دونما وقوع في المخادعة والمناقضة. وبذا يكون كانط قد أغلق الباب في وجه الاتجاه المثالي الذي يقر بالأشياء في ذاتها ويرى أن في إمكانه إثباتها ببراهين العقل النظرية. وبدلاً من أن يكون الله الضامن لنا في الوصول إلى اليقين بصدد هذه القضايا، صار القانون الأخلاقي هو الضمان الأكيد لإثباتها داخل كياننا ووجداننا.وهو نفسه نور البصيرة الذي يقذفه الله في قلب العبد فيخرجه من حالة الحيرة والشك والضلال إلى حالة اليقين والطمأنينة، بحيث ينكشف معه المعلوم انكشافاً لايقبل نقضه بدليل أو برهان مهما بلغت درجة يقينه، حتى لو جاء به من يقلب العصا حية أو من يمشي على الماء أو يطير في الهوا ء- بحسب الفيلسوف الغزالي[1].

ـ إن المخرج الذي قدمته الفلسفة النقدية لتناقضات العقل النظري من خلال العقل العملي هو عملية غير مسوغة أو مفتعلة بحد ذاتها، فلقد أصبح العقل العملي الذي هو ملكة من ملكات العقل نفسه أشبه بعصا سحرية تلقف ما يأفك العقل النظري من براهين وحجج ظهرت عند كانط والغزالي قبله متناقضة، ولم يستطع كانط إقناعنا - وبطريقة علمية - كيف عالج العقل العملي أخطاء العقل النظري، اللهم إلا إذا جعلنا من شماعة العقل العملي مصدراً لراحة ضميرنا وطمأنة نفوسنا نركن اليها ونخلد لها عندما نعجز عن مواصلة نشاطنا الذهني لحل مشكلاتنا عموماً، إنها المسألة الإيمانية أو الاعتقادية وهي كثيرة الشبه بإيمان العجائز بكل ما جاءت به العقيدة المسيحية وعلى لسان يسوع، والذي بدون الوحي عليه، لن يكون لله أية حقيقة بالنسبة للإنسان، وأن الوصول إلى الله لن يكون إلا بالطاعة والإيمان، ولكن مع ذلك - حسب فلسفة كانط - مزجت بين المبادئ الثلاث (الله-حرية الإرادة – خلود النفس) من خلال القانون الأخلاقي الذي عينه العقل بوساطة الإرادة على نحو متصل بلسلوك الإنسان نفسه. فاستحال أن يعرف الإنسان أو يؤدي واجبه إلا إذا كان حراً أو أن يحقق القداسة إلا إذا كان خالداً، أو أن يرقى إلى مستوى الخير الأعظم إلا إذا كان الله موجوداً[2].

2 - **الشاهد الثاني: (تشابه نقائض العقل وتهافت أدلته النظرية عند الغزالي وكانط.)**

-تشير الدراسة - ووفق المنهج التحليلي المتأني للمسائل الميتافيزيقية التي خالف الغزالي من

[1]- الحبابي، موسى بن ميمون، من (البحث) مصدر سابق،ص385. وقارن: بدوي، دورالعرب، ص35 ويذكر رقم المؤلفات وصفحاتها على الترتيب:ج3،ص365.ج8،ص429،ج4،ص43، وص213.

[2]- بدوي، المصدر السابق، ص36.

خلالها براهين الفلاسفة الرياضية والمنطقية بشقيها (المشائي الأرسطي، والإشراقي الأفلو طيني الغنوصي) ممثلين بالفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام، وذلك في كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة)، وكذا تحليل نقائض العقل النظري عند كانط في كتابه المشهور أيضاً، (نقد العقل الخالص) والتي من خلالها أراد تقويض المذهب الدوجماطيقي القطعي في الفلسفة الحديثة، وبخاصة المذهب العقلاني الذي حمل لواءه الفليلسوف الفرنسي (رينة ديكارت) ومن جاء من بعده من أمثال (باسكال –مالبرانش –أتباع الغزالي في الغرب – سبينوزا- ليبنتز -) إلى جملة من الحقائق والاستنتاجات، والتي منها:-

1 - ما يخص (مسوغات النقد عند كل من الغزالي وكانط) تبين الدراسة أن مشكلة المنهج العقلي في تحقيق اليقين في الماورائيات عامة والإلهيات خاصة، والدفاع عن العقيدة وحمايتها من شطط الفلاسفة وغلوهم، وإفساح المجال لقدرات عليا فوق عقلية، وتجسيد مبدأ النقد يين الفرق والمذاهب المختلفة، هو الهدف الذي من أجله ومن خلاله هفت الفلسفة المشائية الأرسطية وأقام الفلسفة الإشراقية على أنقاضها.وعلى وفق ما رسمه الغزالي في (التهافت)، وكذا عدم التسليم بكل ماهو مقدّم في الثقافة والفلسفة والعلم، ومحاكمة الموروث محاكمة نقدية،وتحطيم أصنام الوثوقية الدوجماطيقية العقلانية في الفلسفة الحديثة، هو الهدف الذي من أجله هفت براهين العقل النظري، وأقام على نقائضه براهين العقل العملي، وعلى وفق ما رسمه في كتابه (نقد العقل الخالص).

وأن كانط قد بين من خلال مسوغاته النقدية، أنه مدفوع بفعل الحركة النقدية في عصر التنوير، ومدفوع بمؤثرات دينية وفكرية ومعرفية فكانت المراجعة العلمية لطروحات العقل على وفق ملكاته، وتعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل في المعرفة، وكان البحث عن إمكان قيام الميتافيزيقا على أساس علمي من عدمه، وكانت المراجعة والمحاكمة الحقيقية لكل نزاعات العقل ودعاواه، وتحديد نهاية البناء الذي يمكن أن يصل إليه العقل في جدله الترنسندنتالي في الميتافيزيقا وقضاياها، هي الأمور المحركة للفلسفة النقدية أو المنهج النقدي في الفلسفة الكانطية، وقد أبان له النقد المجالات التي يمكن للعقل أن يحقق طموحه المعرفي منها. فحدده بعالم الظواهر أو الميتافيزيقا النظرية، وأبان له كذلك أن الميتافيزيقا بتلك الصورة القديمة غير ممكنة أن تصير علماً. ولأهمية الإبقاء عليها وإدخال حالة الديمومة فيها كان لابد من تصور البديل الميتافيزيقي، وكان هذا البديل هو ميتافيزيقا الأخلاق التي تتجاوز كل حالات العوق التي سببها لها الأنصار والخصوم على حد سواء، والذي كان الغزالي قد عبر عنه بلغة أخرى حين أسماه البديل

الكشفي النوراني الإلهي، بوصفه الضمان الحقيقي لكل يقين عقلي – بتعبير ديكارت قبل كانط -.[1]

2 - **فيما يخص (النقائض وجذورنشأتها)**، تبين بالتحليل والتتبع التاريخي،أن كلاً من الغزالي وكانط - بوصفهما أكثر من ناقش هذه القضية - قد اعترفا بأسبقية غيرهما في اكتشاف النقائض، فأرجع الغزالي بذور المسألة إلى أرسطو وأسبقية جالينوس في القول بتعادل الأدلة، وإفادته من رد يحيى النحوي على حجج برقليس وأرسطو في قدم العالم، واعترف كانط بأسبقية زينون الإيلي في كشف النقائض، وأن دوره يختلف عن دور زينون السلبي فيها. كما بنيت الدراسات والبحوث، تخلل هذه المسألة بين ثنايا مؤلفات أفلاطون في البارمنيدس وردود أرسطو بصورة أو بأخرى، وقول الفارابي في تكافؤ الأدلة من الناحية المنطقية، وورودها في مؤلفات بعض فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي بعد الغزالي، من أمثال: (موسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وريموتد مارتن، وغليون ألاقرائي) كما يذكر لنا ذلك بعض المستشرقين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، من أمثال: (أرنست رينان، وأرثر كولير، وديفيد هيوم، ونهاية بكانط، الذي اعترف بذلك،وذكره في مقدمة كتابيه:(نقد العقل الخالص، ومقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً). فقد كان (ريموند مارتن) من فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني أكثر من أشار إلى القول بتكافؤ الأدلة وتعادل الحجج العقلية متأثراً بطرح الغزالي وسابقيه، إذ قرر أن مجموع الحجج الثماني عشرة المبرهنة على قدم العالم، لها ما يكافئها من الحجج المناقضة أو المعادلة لها بالقوة المساوية لها، وأن الفوز بقضية حدوث العالم من خلال البراهين الخمسة الاحتياطية ليست دامغة تماماً، والإيمان هو الذي يستطيع أن يمنحنا اليقين.[2]

ولعل سلسلة القائلين بتعادل الأدلة تنتهي حتماً عند هيوم الذي تنبه على نقائض العقل قبل كانط - كما سنرى لاحقاً - ومن ثم كان حكمه على البراهين العقلية بأنها غير منتجة كونها تعنى بالقضايا القبلية التي يصعب البرهنة عليها[3].

وأن الغزالي أو كانط قد أفادا من هذه الإشارات في بناء النقائض،وصياغة الأدلة النظرية المتعادلة أو المتهافتة وتركيز جملة هذه النقائض حصراً بالكونيات عند كانط والطبيعيات والإلهيات كذلك عند الغزالي.

3 - **إن الدراسة هذه أوصلتنا** إلى نتيجة أخرى مهمة في تأكيد التأصيل الغزالي لكانط، مفادها،

[1]- أيضاً، ص36.

[2]- عن: أوليكن، أثر الغزالي، مصدر سابق، ص415.

[3]- Kant,La Relegion dans les limites de La Simple Raison. عن أوليكن المصدر السابق،ص415.

أن النقائض الشهيرة التي حددها كانط في الجزء الخاص بالجدل الترنستندنتالي ((بالكونيات) تتفق بحسب تحليلنا النصوص والمقارنة مع المسائل الأربع من كتاب التهافت للغزالي، وعند مناقشة هذه النقائض وجدنا القضايا التي عرضها الغزالي بلسان الفلاسفة تقابل النقائض[1] عند كانط والعكس بالعكس، والاختلاف بطريقة الصياغة كما في النقيضة الأولى، وهي: 1 - ((العالم بين الأزلية والحدوث، أو نقيضة الكم)) وصورتها عند الغزالي = القضية: «إذا كان للعالم بداية في الزمان، فهو ليس متناهياً في المكان» ونقيضها:= «إذا كان العالم محدوداً في المكان، فهو ليس متناهياً في الزمان». وأما صورتها عند كانط فتساوي القضية: «للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان» ونقيضها يعني «ليس للعالم بداية الزمان، ولاحد في المكان، فهو لامتناه في الزمان والمكان معاً» وتأكد من خلال المقارنة التطابق التام بين القضية الأولى ونقيضها بين الغزالي وكانط مع اختلاف مسوغات الأدلة في القضية أو نقيضها بينهما، وكشفت كذلك أن كليهما استخدم قياس الخلف في مسوغات الأدلة ونقائضها وكليهما اعترف بصعوبة الخروج بحل حقيقي لهذه النقيضة، وعلى الرغم من أنهما قد حاولا معالجة ذلك من خلال تصور متشابه للزمان والمكان وعلاقتهما بالعالم والأجسام المتناهية على وفق مذهب أرسطو وكذا تصوره للحركة وقدم المحرك الذي لايتحرك وعدم تناهيه.

- وفي حين أقام الغزالي أدلة القضية الثانية:= ((العالم مركب من جواهر بسيطة بذاتها، لايتصور انعدامها، ولاسبب معدم لها، لأنها قائمة بنفسها، وكل ما هو قائم بنفسه لايتصور انعدامه)) ونقيضها: ((العالم مركب من جواهر وأعراض، ولايوجد في العالم جواهر مستقلة بذاتها، والأعراض تفنى بنفسها، والجواهر تبقى ببقاء زوائد على وجودها))، على أساس من نفي الصفات عن المركب والجنس أو إثباتها، وافتراض ألا وجود في المكان إلا للأعراض، وأن الجواهر غير متحيزة في المكان أو هي كذلك، واعتماد النقيض مبدأ تناهي الأجسام (جواهرها وأعراضها) أقام كانط دليل القضية:= -(كل جوهر مركب في العالم من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في محل سوى البسيط، وما يتركب منه))-، على النظرية الذرية، وقانون بقاء المادة، وجبرية الحركة في الطبيعة، والعلاقة الرياضية بين الجواهر الروحية كما يصورها ليبنتز، وأقام النقيضة: -((لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في أي محل في العالم أي بسيط))- على أساس افتراض استحالة معرفة الجواهر من داخل الوجود ومن ثم لا وجود إلا للمركب وهو ما ثبّته الغزالي في النقيضة أيضاً، وإن جملة الافتراضات للأجزاء البسيطة ليست إلا فروضاً عقلية لا واقع لها كما يرى أصحاب النقيضة وحسب.

[1]- د. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م، ص. ص، 173-194.

- ويتفق كانط مع الغزالي في النقيضة الثالثة، ((العلية بين الحرية والجبرية)) أو نقيضة الإضافة وهي ((العالم قديم دائم النسبة إلى الله علته الأولى)) ونقيضتها: ((العالم حادث، وفاعله لايكون سبباً إلا بوقوع الفعل منه على سبيل الإرادة والاختيار)) في التمييز بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة، إذ الأول: ينسب إلى قوانين الطبيعة، والثاني: ينسب إلى الفاعل العاقل أو العلة الحرة التي هي الله، ولكن الخلاف بينهما أن كانط أراد أن يميز صورتين للعلية (جبرية) كما في قوانين الطبيعة وحرية كما في الحقائق الثابتة غير المتصلة بالزمان والمكان. بينما الغزالي وهو الذي اتفق مع هيوم في تصورهما العلاقة بين العلة والمعلول أراد أن يزيل التناقض بين مفهوم الجبرية والحرية في الإرادة الإلهية، والتي تفعل فعلها في العلل القريبة والبعيدة على حد سواء، ومن ثم فهي حرة في كلا الحالتين، في حين عند كانط يمكن أن تكون ضرورية ويمكن أن تكون حرة، ومن ثم كانت القضية ونقيضها صادقتين، والحال نفسها في النقيضة الرابعة.أونقيضة الجهة،وهي عند كانط: القضية:((يوجد كائن ضروري في سلسلة علل العالم بوصفه جزءاً منه أو علة له إطلاقاً)) ونقيضها: ((لاشيء ضروري في هذه السلسلة، بل كل ما فيها ممكن خارج العالم أو داخله))، وعند الغزالي: القضية: ((توجد علة نهائية في سلسلة علل العالم يسمى المبدأ الأول، يتلازم ضرورة مع معلوله،ويجوز أن تكون هناك حوادث لا أول لها، بل إن بعضها علة لبعضها الآخر، ولا يجوز أن تنتهي إلى علة لاعلة لها))، نقيضها: ((توجد علة ضرورية أولى لحوادث العالم جواهره وأعراضه،هي خالقة له وعلته،وأي تجوز لحوادث لا أول لها، يؤدي إلى القول بعلل لانهاية لها، واستحالة الوصول إلى إثبات العلة الأولى، ولو ارتفعت الضرورة عن الأشياء لارتفعت الحكمة في الصانع وفي المخلوقات))[1]. وأهم صور الاتفاق بينهما، في وجود النقائض بحد ذاتها وتشخيص القضايا المتناقضة التي حصر سببها كانط في محاولة إثبات اللا مشروط بمنهج المشروط وموضوع اللامشروط غير متحقق بالإدراك الحسي، وذلك لأن الإدراك الحسي يتطلب أن يكون موضوعه مشروطاً بالزمان والمكان وجملة العوالم العلوية أو الأشياء في ذاتها غير محصورة بزمان ولا مقيدة في مكان. وعلى هذا فإن أي محاولة للتدليل بالعقل المجرد سوف لا توصلنا إلا الى مماحكات ومغالطات. وبتعبير الغزالي إنها مجرد مقابلة إشكالات بإشكالات.

4 - أشارت الدراسة وبمنهجها التحليلي المقارن إلى مدى التماثل والتطابق النقدي بين الغزالي وكانط في مناقشة أدلة العقل النظري المتعلقة بالنفس الإنسانية والمنحصرة بأربعة أمور تمثلت بجوهرية النفس، وصلتها بالبدن وتمايزها عنه، وخلودها بعد انفصالها عن الجسد.

[1]- نقد العقل الخالص، ص 375-378. ود. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص.ص،172-195.

واتضح من خلال البحث في الجوانب الأخرى المتصلة بالجدل الترنسندنتالي ونقائضه- بتعبير كانط -، أو تهافت أدلته النظرية البرهانية – بتعبير الغزالي -،أنهما متفقان على وجود النفس وجوهريتها وخلودها، وأن النقد تركز على أن العقل غير قادر على إثبات ذلك بأدلته النظرية المجردة أو القائمة على الاستدلال والقياس، وكذا الاستدلال من خلال الشعور الذاتي بوجود النفس،- كما هو عند ديكارت - وكان الخلاف بينهما في طرق تهفيت هذه الأدلة.

-فقد أرجع الغزالي السبب في ضعف البراهين إلى نقص في الاستقراء وبعد موضوع النفس عن التجربة الحسية، وخاصة للتأكد من حالها بعد الموت، وأن جملة الأدلة المستندة على انقسام الجواهر بانقسام أماكنها أو الاعتماد على البواعث والانفعالات والرغبات، أو تباين التفكير بين الحيوانات والإنسان، كلها غير قادرة على مواجهة نقائضها، أو أنها تفتح باب الاحتمال لتفسيرات أخرى موازية أو معادلة لها ومن ثم لابد من الاستعانة بالشرع أو الاعتماد على ما جاء به الرسل لضمان يقيننا بها، في حين أن كانط أرجع ضعف البراهين بهذا الصدد إلى افتراضنا مقدمات نسلم بها ومن خلال القياس نتوصل إلى نتائج ملزمة عنها. فالاعتماد على التحليل لا يكف، والانتقال من مبدأ تحليلي لفكرة (الأنا)، إلى إثبات موضوع تركيبي غير ممكن إذ لا نستطيع الانتقال من اللا مشروط إلى مشروط، أو إلى حدس تجريبي كما فعل ديكارت وقبله ابن سينا وبعض الفلاسفة العقليين، ومن ثم كان علينا أن نحيل المسألة برمتها على العقل العملي ونتقلبها مسلمةً أو برهنة مسلمة أخلاقية. أو أن على العقل أن يستعين بعامل خارجي يتمثل بالوحي أو ما جاءت الرسل كما يرى كانط في مؤلفاته اللاهوتية[1].

5 - وأما فيما يخص أويتصل بمناقشة (أدلة وجود الله والموقف النقدي منها)، فقد أكدت الدراسة بدءاً، انفراد كانط بمناقشة الدليل الأنطولوجي (أو دليل الكائن الكامل) كما قدمه أفلوطين، وأوغسطين وأنسيلم، وديكارت) وهو الذي لم يناقشه الغزالي لعدم تعرض فلاسفتنا قبله إلى مثل هذا الدليل، عدا إشارة عرضية في معرض حديثه عن دليل الصانع أو النظام. في حين اتفق الغزالي مع كانط عند مناقشتهما دليل الواجب والممكن (أو دليل العلية)، والدليل الغائي =(أو دليل النظام)، في أهمية هذين الدليلين وشهرتهما، بل إن الغزالي قد استخدمهما بصورة متفاوتة في كتبه الكلامية، ويشيد كانط بهما أيما إشادة بوصفهما الدليلين الموروثين والمتعاقبين عبر تاريخ الفلسفة والأديان والعلوم، وأن دليل النظام هو الذي يستحق دائماً أن يذكر.وهذا دليل على إفادة كانط من الفلسفات السابقة عليه بهذا الجانب ومنها فلسفة الغزالي ومن جاء من بعده من فلاسفة الإسلام أو

[1]- د. عبد الله محمد الفلاحي، المرجع السابق، -182 187. وص -409 430.

المسيحيين أو من غيرهم.وقد تركز نقد الغزالي وكانط هذين الدليلين المتشابهين أو المتضاربين في (المسوغات أو المقدمات والنتائج) على أمرين[1]:

ا) تناقض القول بقدم العالم مع القول بعلة أولى له، مع تجويز حوادث لا أول لها، وأن تلازم العلة مع معلو لها لا يوصلنا إلى علة واحدة، بل ربما إلى علل كثيرة كما رأى الغزالي بالنسبة لدليل العلية أو أن قيام هذا الدليل على استنتاج علة أولى من امتناع التسلسل اللامتناهي في العلل في العالم الحسي، لا يسمح لنا العقل أن نستدل على هذا النحو في التجربة، وأن نمده إلى ما بعد التجربة فإن عملية كهذه تشكو من المخادعة، ولربما الوقوع في الدور مرة أخرى كما يرى كانط بالنسبة أيضاً لهذا الدليل.

ب) إن الاحتجاج بالنظام في دليل الصانع لا يستطيع إثبات علة هي الله، بل ربما علل أخرى، وإن إقامة هذا الدليل مع نفي الإرادة يوصلنا إلى ممكنات، مثل أن لكل شيء محركاً يحركه، فربما كان المحرك من جنسه، وأن النظام قد يكون من جنس المنظم أو مفارقاً له ومعناه جواز القولين على حد سواء، كما يرى الغزالي، ويوافق كانط الغزالي في هذا النقد من أن الاعتماد على مسألة النظام قد لا توصل إلى الله كما هو وإنما توصلنا إلى مهندس وصانع أو مشكل للمادة، وليس خالقاً لها، مثلما أن التدرج في العلل لا يوصل إلا إلى تصور موجود يملك كل كمال وعزة، ولا يقدم تصوراً عن ذاته، ولا يبرهن التخطيط والنظام كغائية في الطبيعة على واقعية العلة القصوى للعالم[2].

ويتفق الغزالي مع كانط إجمالاً في أن الهدف من النقد هو بيان حالة الضعف والخداع أو الوهم اللذين يعتريان الأدلة النظرية على وجود الله، لأننا بمثل ما نستطيع إثبات وجود الله بهذه الأدلة، يمكننا ألا نثبته أو نثبت موجوداً غيره بها أيضاً، لأن معرفتنا الحقيقية مقتصرة على كل ما ينسب إليه حال من الوجود المتعين زماناً ومكاناً[3].

لقد أوصلتنا جملة الاستنتاجات السابقة في هذه الدراسة إلى أن الغزالي وفق ظروف عصره ومن دون حتى احتساب فارق للزمن، مثل مرحلة متقدمة في العقلانية مهما أطلقت الأحكام

---

[1]- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية،تر:عادل زعيتر،ط1 دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،1957،ص258.

[2]- هيوم،ديفيد، محاورات في الدين الطبيعي، ص215.

[3]- جملة النقائض التي أوردها كانط في جدله الترانسندنتالي في نقد العقل الخالص، ثماني مسائل: أربع مثبتة، وأربع منفية، وهي تتفق تقريبا مع المسائل الأربع الأولى في كتاب التهافت للغزالي، وهي التي بدورها تنقسم إلى أربع مثبتة =(رأي الفلاسفة)، وأربع منفية،=(رأي المتكلمين)، والتي حصرها كانط في الطبيعيات. وكل مسألة من المسائل الأربع في تهافت الغزالي، تقابل نقيضة من نقائض كانط الأربع، وإن لم يفصلها الغزالي، لكن دراستنا في الدكتوراة تثبتت من ذلك، وبينت وجوه التماثل والتخالف بين التصورين. كما وجدت دراستنا أنه مثلما جعل الغزالي من القضايا (رأي الفلاسفة) ونقائضها (رأي المتكلمين)، جعل كانط من القضايا =(رأي القطعيين) وجعل من النقائض =(رأي التجريبيين) وكلاهما أي (الغزالي، وكانط) يرفضان تبني رأي أحد الطرفين أصحاب القضايا وأصحاب النقائض. للمزيد من التفاصيل: أنظر: د. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م، ص. ص، 310 - 348.

على طبيعة فكرنا العربي الإسلامي وقتئذ، وأن من محامد هذه العقلانية النقدية أنها وضعت حداً للمطلق الأفلاطوني الأرسطي وأنها فصلت بين المذاهب والتيارات الفكرية بعد الغزالي، فامتازت الفلسفة المشائية ممثلة بابن رشد وابن باجة عن الفلسفة الإشراقية الممثلة بابن طفيل، وامتاز التصوف الإشراقي عن الفلسفة ممثلاً بابن عربي وابن سبعين، وامتاز علم الكلام بمناهجه ورجاله عن الفلسفة ممثلاً بابن حزم وغيره، ولم يكن الغزالي أو أفكاره المسؤولين عما أصاب العقل العربي من تراجع وانحطاط في العصور التالية، بقدر ما كانت أفكاره قد اتخذت وسيلة لمقاومة كل عقلانية من قبل آخرين جاؤوا من بعده هم بالأساس ضد العقل والعقلانية، لكن اتضح لنا فيما بعد أن رموز الحركة اللاعقلانية التي ظهرت في عصور متأخرة عن الغزالي قد اتهمته بالعقلانية والمروق والزندقة،لا فرق بينه وبين خصمه ابن رشد إلا بدرجات بسيطة، بل رفضت كل طروحاته الفقهية والكلامية بحجة العقلانية[1].

ولئن كانت العقلانية هي، أرجوزتنا المنشودة في الفكر العربي الإسلامي، وندعي أن الغزالي قد حط من قدرها ومكانتها، فالسؤال الآن هو إلى أي حد ما يزال المطلق العقلي هو الحاسم في المعرفة الإنسانية وفي التطور الحضاري والفكري؟، ولعل جزءاً من هذا الجواب سيكون بالسلب إذا ما نظرنا سريعاً إلى عالم اليوم، فإننا نجد ضآلة الدفاع عن المطلق العقلي بعد أن حلت النسبية ليس في العلم والفلسفة وحسب، بل طالت معظم المجالات الأخرى، كالاقتصاد والسياسة، والقانون، والأخلاق، وبقية المجالات الإنسانية المتجددة.

ولم يعد كانط في عالم اليوم مذنباً كما اتهمه الألمان بأنه حرمهم من نعمة الميتافيزيقا، ولم يعد مطلوباً منه تصحيح أخطاء الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا التي أقيمت على أساس من العلم والهندسة والرياضيات في عصره المنهار أي في عصر النسبية أو الاحتمالية التي جاءت من بعده في هذه العلوم الأخرى.

[1]- أ د. عبد الله الفلاحي، نقد العقل، مرجع سابق، ص، 348 - 360.

الجذور العلمانية في فلسفة كانط
الحداثة بدنيويتها الصارمة

رضا گندمي نصر آبادي[*]

يركز هذا المقال على جلاء مسألة غامضة ومثيرة للإشكال وهي الصلة الوثيقة بين العلمانية ومنظومته الفلسفية.

يسعى الباحث والأكاديمي رضا نصر آبادي إلى كشف الغطاء عن الجذور العلمانية الممتدة في فلسفة كانط، مؤسّساً رؤيته على ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني في كتابه "نقد العقل المحض" لجهة محدودية المعرفة البشرية في معرفة الشيء في ذاته. وخاصة معرفة الله التي لا يقاربها إلا العقل العملي مقاربة سلوكية.

المحرر

على الرغم من أن كانط لم يبحث في هامش العلمانية، بيد أن جذور العلمانية بادية بوضوح في جميع مؤلفاته ولا سيما تلك المرتبطة بدائرة الحقل العملي وخاصة كتاب (الدين في دائرة العقل المجرّد). وهناك الكثير من الأسئلة التي تثار في هذا الشأن، وفيما يلي نشير إلى بعضها: ما الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـ الأعم من النظرية والعلمية ـ في ظهور الفكر العلماني وانتشاره؟ وأي واحد من أفكاره مهّد السبيل إلى الدنيوية؟ وأي منها عبّد الطريق أمام الأفكار اللاحقة للمفكرين المتأخرين؟ ثم من الأشخاص والمدارس الفكرية الذين تأثروا بأفكار (كانط) في هذا الشأن

---

*ـ باحث في الفلسفة والإلهيات المقارنة ـ إيران.

ـ تعريب: علي حسن مطر.

بالتحديد؟ ما حجم تأثر أفكار من قبيل الأخلاق العالمية ـ التي قام (هانس كونج)[1] بالترويج لها ـ أو المعنوية والأخلاق المجرّدة من الدين التي تحظى بالكثير من الأنصار في العصر الراهن، ونوع هذا التأثر بأفكار (إيمانويل كانط)؟ ما نسبة الأبحاث المقدّمة في حقل التعددية الدينية إلى العلمانية وبالتالي إلى أفكار (كانط) في هذا الشأن؟

في هذا المقال سنكتفي بالإجابة عن السؤال الأول فقط. وهو السؤال القائل: ما الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـ الأعم من النظرية والعلمية ـ في ظهور الفكر العلماني وانتشاره؟ وقبل كل شيء نقدم خلاصة لآراء (كانط) في نقد العقل المحض، وارتباطها بالعلمانية، لننتقل بعد ذلك إلى أعماله في حقل نقد العقل العملي.

لقد اقتدى كانط في الكشف عن مجهولات الإنسان بسقراط. فهو يرى أن معرفة الجهل ـ في حد ذاتها ـ علم. ولذلك فإن العبارة القائلة: (يجب أن أزيل العلم، كي يُفسح المجال للإيمان)[2]، يجب أن تُفهم في هذا السياق. والذي يجب أن يزول في البين هو العلم الكاذب وليس العلم الحقيقي، وبعد زواله ينفتح الطريق أمام الاستدلال العلمي والأخلاق والدين الحقيقي. وبذلك يتم وضع حدّ (لجميع الاعتراضات المثارة ضد الأخلاق والدين، بطريقة سقراط القائمة على الاستدلال الواضح على إثبات جهل المخالفين، مرّة واحدة وإلى الأبد)[3].

لقد كان (إيمانويل كانط) يهدف إلى: (دراسة مصادر معرفتنا ومقدار توجيهها، وهو أمر سيبقى منوطاً بالفلسفة إلى الأبد، ولا يمكن لأي عصر أن يتنصّل عن حمل هذه المسؤولية من دون معاقبته لنفسه)[4]. وقد تعرّض (كانط) لهذه المسألة في القسم الثاني من المنطق الاستعلائي، أي الجدل الاستعلائي. لا يمكن إطلاق المعقولات إلا على المشهودات. بيد أن ماهية العقل تقتضي الذهاب إلى أبعد من الزمان والمكان. والعقل يسعى إلى العثور على شروط الشروط، بمعنى ذلك الشيء الذي يعد شرطاً لجميع الأمور المشروطة. وبعبارة أخرى: إن العقل يسعى إلى العثور على الأمر غير المشروط. هذا الأمر ماثل أمام ما يقتضيه العقل، بيد أن الاعتقاد

[1] - هانس كونج (1922 ـ؟ م): من مواليد سورزيه في مقاطعة لوتسرن في سويسرا. آخر ما درسه اللاهوت المسكوني في جامعة إيبرخارد كارلس. وحتى عام 2013 م كان كونج رئيس الجمعية التي أنشاها وهي (مؤسسة الأخلاق العالمية). وهو من أشهر علماء اللاهوت المعروفين بانتقادهم الكنيسة قديماً وحديثاً. خاصة ما يتعلق بعصمة البابا حيث نزع البابا (يوهانس باول) الثاني الصلاحية الكاثوليكية منه بعد عام من نشر كتابه (هل يوجد إله؟). المعرّب.

[2] - See: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. Norman Kemp Smith, London. Macmillan, 1964. p. 29.

[3] - See: Ibid, p. 38.

[4] - See: Ibid, p. 38.

بوجود الأمر غير المشروط خاطئ. فالفهم يتعلق بالأمور المشروطة، والعقل يتعلق بالأمور غير المشروطة.

وعليه فإن جنوح العقل نحو الأمر غير المشروط ليس خطأ. وإنما الخطأ يكمن في طريقة الاستفادة منه. إن مفاهيم من قبيل الله، لها خاصية تنظيمية، وتعمل على توحيد معرفتنا. (تكمن أهمية توظيف النظام في كونه شيئاً يعمل على توجيه المعرفة. فالمعرفة تمضي قدماً وتنتشر وكأن هناك وجوداً لهذه الأشياء، وإن غايتنا من المعرفة هو التعرّف إليها. وإن المسار التقدّمي للمعرفة نحو هذا الهدف وهذه الغاية المثالية، لا يعرف التوقف)[1]. تقوم فلسفة (كانط) على أن المعرفة تشق طريقها وكأن هناك وجوداً لهذه المتعلقات (وربما كان لها وجود بطبيعة الحال)، بيد أن كل جهود العقل لإثبات وجودها محكومة بالفشل. وبطبيعة الحال ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن من إنكار وجودها أن وجودها مفروض (يجب علينا في تصور النظام أن ننظر بعين القاعدة التي تحثنا على الدوام إلى البحث عن وحدة أكثر شمولية، ولكن علينا ألا نتوهم الوصول إلى هذه الوحدة أبداً)[2].

في بداية القرن الثامن عشر للميلاد شاعت ثقة مفرطة بأن الذهن البشري يستطيع الوصول إلى مجموعة كبيرة من المعارف العينية عن عالم الماهية. بيد أن (كانط) يؤكد في المقابل محدودية المعرفة البشرية. وحصيلة انتقادات (كانط) في العقل النظري تتلخص في المسائل الآتية:

1 ـ لا يمكن تحصيل المعرفة من الانطباعات الحسية البحتة أو المفاهيم المنبثقة عن الذهن فقط. إن المعرفة البشرية هي حصيلة التعاطي بين الحسّ والفهم: (إن الفكر الخالي من المضمون هو فكر فارغ، كما أن الشهود الخالي من المفهوم هو شهود أعمى[3]. إن المعرفة البشرية إنما تتعلق بالظواهر، وهي الأمور التي تشاهد في إطار الزمان والمكان، ويمكن إطلاق مقولات الفهم عليها. إن التجربة تمثل شرطاً ضرورياً في المعرفة، ولكنها ليست شرطاً كافياً. إن المعرفة تعني إطلاق مقولات الفهم على المعطيات الحسية. وفي مورد الأشياء في نفسها يمكن القول: أولاً: إنها موجودة؛ إذ لا بد من أن يكون هناك شيء كي يمثل تجلياً وظهوراً للأشياء التي نشاهدها في إطار الزمان والمكان. وثانياً: إن العلة هي الشيء الذي نشاهده في إطار الزمان والمكان، أو عالم الظواهر والتجليات بعبارة أخرى. وخلاصة القول: إن ماهية الأشياء محجوبة عنا، ولكننا نستطيع القول إنها

[1] - انظر: يوستوس هارتناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص 177، انتشارات فكر روز، طهران، 1376 هـش.

[2] - انظر: لمصدر أعلاه، ص 78.

[3] - See: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 92.

موجودة. ويجيب (كانط) عن مشكلة (هيوم)[1] قائلاً: إن ذهن الإنسان يصدر الأمر إلى تجربته. فلا يمكن للأمر أن يأتي من موضع آخر. إذ يرى (كانط) أن العالم يمثل انعكاساً للذهن، وليس العكس. وفي الحقيقة فإن الثورة الكوبرنيقية لـ(كانط) قد حدثت في هذا الموضع بالتحديد. فبدلاً من تطابق أذهاننا مع الأشياء، يجب على الأشياء أن تتطابق مع أذهاننا. واللازم المنطقي لذلك هو أن الذهن البشري لا يقتصر على اكتشاف الحقيقة فقط، وإنما هو يوجدها أيضاً. إن المدخل الإنساني إلى الفلسفة الذي ظهر على يد (ديكارت)[2]، قد تحول عند (كانط) إلى نوع من الضرورة الفلسفية. لقد تحدّث (كانط) في الجدل الاستعلائي عن مفاهيم ذات منشأ تجريبي، ولا يمكن لمفاهيم الذهن أن تطلق عليها. وبعبارة أخرى: إن إطار الزمان والمكان لا يستوعبها. ويرى أن مفهوماً مثل الله هو من هذا القبيل؛ إذ إن ذهن الإنسان لا يستطيع وضع الله في إطار الزمان والمكان والمقولات الذهنية، وأن يقدم تصوراً عنه. فإن الله موجود وراء الزمان والمكان. ولا يخفى أنه يرى عدم إمكان إثبات الله أو إنكاره بواسطة العقل النظري. ومن المناسب هنا أن نواصل البحث من زاوية أخرى بغية إدراك محدودية المعرفة البشرية فيما يتعلق بموضوع الحداثة والعلمانية المترابطتين فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً، على نحو أفضل.

لقد بدأت الحداثة بفهم جديد للعقل. وافتتح (ديكارت) باكورة تفكير جديد يتمحور حول تأصيل الإنسان والعقل البشري. وقد تغير التصور التقليدي للعقل ـ بوصفه عقلاً كلياً أو العقل المتمحور حول الإله[3] ـ عند ديكارت إلى العقل المتأصل بذاته أو العقل الجزئي أو العقل الجدلي[4]. ومن خلال هذا الفهم للعقل والعقلانية بدأت الحداثة، وكان من خصائص هذه الحداثة تفوّق العقل على الإيمان، وتقدّم الفلسفة على اللاهوت، وتفوّق الطبيعة على الفيض، وتفوّق الأخلاق الطبيعية على الأخلاق المسيحية[5].

هناك اختلاف في الآراء حول من هو مؤسس الحداثة. فهناك ـ بالالتفات إلى ما تقدم ـ من يرى (ديكارت) هو المؤسس للحداثة، وهناك من ذهب ـ لأدلة سنأتي على ذكرها ـ إلى القول إن

[1] - ديفد هيوم (1711 ـ 1776 م): فيلسوف واقتصادي ومؤرّخ اسكتلندي، يعدّ شخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرّب.

[2] - رينيه ديكارت (1596 ـ 1650 م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يُلقب بـ (أبو الفلسفة الحديثة). كما كان الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن انا موجود). المعرّب.

[3] - intellect.

[4] - Reason.

[5] - Kung, Hans, Christianity, Essence, History and Future, Continum New York: 1995. p. 670 – 2.

مؤسس الحداثة هو (إيمانويل كانط)، وهناك قلة قليلة ذهبت إلى عدّ (هيجل)[1] أباً للحداثة. بيد أن (إدموند هوسرل)[2] يرى أن (كانط) لا يمكن أن يكون هو المؤسس للحداثة؛ إذ هو عنده يسير على ذات النهج الذي بدأه (ديكارت). يستند (كانط) إلى شكل من الذهن الاعتقادي واعتبار الموضوع. وخلافاً لـ (هوسرل)، يذهب (مارتين هايدغر)[3] إلى الاعتقاد أن (كانط) هو الباعث الأول للحداثة الفلسفية[4]. وهو يرى أن سعي (كانط) في إظهار محدودية الوجود الإنساني من خلال محدودية إمكانية معرفته، مسألة جديدة. لقد أسهم بحث كانط في محدوديات العقل الإنساني وفاعلياته في رفع عقبة كبيرة من أمام الفلسفة الحديثة.

لا شك في أننا إذا عددنا (إيمانويل كانط) أب الحداثة ـ كما يذهب إلى ذلك كل من (هايدغر)، والفيلسوف المعاصر (جان فرانسوا ليوتار)[5] ـ يجب أن نبحث عن جذور العلمانية في فلسفته النظرية والعملية. إذ إن الحداثة ـ كما تقدّم ـ تمثل واحدة من خصائص العلمانية والدنيوية. قال جان فرانسوا ليوتار: (إن كانط يمثل بداية الحداثة ونهايتها في وقت واحد، وحيث كان نهاية الحداثة، فهو بداية ما بعد الحداثة أيضاً)[6]. الغرض أن ماهية هذه الفلسفة بحيث تؤدي إلى تغييرات مفهومية وإلى إعادة تقييمات تفوق مجرّد رواية كيفية تطوّر تلك المفاهيم على طول التاريخ. كان (إيمانويل كانط) يؤكد استقلال العلم في بيان طبيعة الأخلاق واستقلالها في حقل العمل والغايات الإنسانية، وهذا في الحقيقة هو معنى العلمانية والدنيوية. فعمد إلى تحويل الدين إلى الأخلاق، واعتبر الله بوصفه فرضية لا محيص عنها. وبعد أن حصلت الأسس الأخلاقية على استقلالها عن الدين، وطرح الدين الطبيعي، فقد الله صفة الآمر المطلق، كما فقدت الأديان السماوية والكنيسة مكانتها بوصفها مؤسسة مقدسة، وتمت إزاحة الشريعة

[1] - جورج فيلهلم فريدريش هيجل (1770 ـ 1831): فيلسوف ألماني. يعدّ أحد أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أوائل القرن الثامن عشر للميلاد. المعرّب.

[2] - إدموند هوسرل (1859 ـ 1938 م): فيلسوف ألماني. مؤسس الظاهريات. درس الفلسفة على يد (فرانس برنتانو)، و(كارل شتومف). وكان له تأثير على فلاسفة من بينهم: ماكس شيللر، وجان بول سارتر. وكان أستاذاً لـ (مارتين هايدغر). المعرّب.

[3] - مارتين هايدغر (1889 ـ 1976 م): فيلسوف ألماني. تتلمذ على يد (إدموند هوسرل) مؤسس الظاهريات. وجّه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. من أبرز مؤلفاته: (الوجود والزمان). تميز بتأثيره الكبير في المدارس الفكرية في القرن العشرين. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية؛ ليقدم عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود، وهي أسئلة تركز على معنى الكينونة (Dasein). اتهم بمعادات السامية بسبب انتسابه إلى الحزب النازي الألماني. المعرّب.

[4] - انظر: بابك أحمدي، معماي مدرنيته، ص 20، نشر مركز، طهران، 1377 هـش. (مصدر فارسي).

[5] - جان فرانسوا ليوتار (1924 ـ ذ998 م): فيلسوف وعالم إجتماع ومنظّر أدبي فرنسي. اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أواخر سبعينيات القرن العشرين. كما اشتهر بنقده الحداثة التي أدت إلى الكثير من الكوارث ومن بينها الهجوم النووي الأمريكي على كل من هيروشيما وناكازاكي. المعرّب.

[6] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 159، انتشارات شيرازه، طهران، 1379 هـش.

(المناسك والتعاليم) جانباً، وتم التأكيد على أن الدين حالة داخلية، وأخذ ينظر إلى الإنسان بوصفه غاية، وليس مجرّد أداة أو وسيلة.

إن الفلسفة التنويرية هي حصيلة جهود ثلاثة أجيال وثيقة الصلة من الفلاسفة، إذ بدأت هذه الفلسفة بـ (مونتسكيو)[1]. ويقع (كانط) في الجيل الثالث من هؤلاء الفلاسفة. وقد بيّن مراده من التنوير بشكل واضح في مقال له بعنوان: (ما التنوير؟). وقد عرّف التنوير بأنه: (خروج الإنسان من مرحلة الطفولة). إذ يرى أن هذه الطفولة تحول دون توظيف الإنسان فهمه وعقله في مواجهة العالم. فهو يرى أن الجبن والكسل يدفعان بالكثير من الأشخاص ـ على الرغم من بلوغهم واجتيازهم مرحلة الطفولة ـ إلى البقاء في مرحلة الصغر، وأن يوفر ذلك الفرصة لغيرهم كي يُنصّبوا أنفسم قيّمين عليهم، واستغلالهم من هذه الناحية.

لقد نجح (كانط) في بيان هذه المسألة بوضوح في مقاله (ما التنوير؟)، إذ يقول:

(التنوير هو تحرر الفرد من الوصاية التي جلبها لنفسه. الوصاية هي عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه الخاص من دون توجيه من الآخر. ليس القصور العقلي سبباً في جلب الوصاية، بل السبب انعدام الإقدام والشجاعة على استخدامه [أي العقل] من دون توجيه من الآخر. تشجّع في استخدام عقلك لتعلم!... هذا هو شعار التنوير: (فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص)!... إن الكسل والجُبن هما سببا بقاء شريحة كبيرة من البشر قاصرة مدى الحياة، حتى بعد أن حررتهم الطبيعة من أيّ وصاية خارجية، وهما سببا سهولة أن يُنصّب الآخرون أنفسهم أوصياء على هذه الشريحة. من السهل أن يكون المرء قاصراً. حين يكون عندي كتاب يفكر بدلاً مني، وقسيس يؤنبه ضميره بدلاً مني، وطبيب يقرر لي تغذيتي، وهكذا دواليك... فلا حاجة لأن أجهد نفسي! لا أحتاج لأن أفكر؛ ما دمت أستطيع دفع الثمن، فسيقوم الآخرون بهذه المهمّة الشاقة من أجلي... التنوير لا يتطلب إلا الحرية، وأبسط ما يمكن تسميته حرية هو أن يكون الفرد حرّاً لاستخدام عقله الخاص علنياً في كل الأمور. لكنني أسمع من الجميع مقولة: (لا تجادل!.. الضابط يقول: لا تجادل، نفّذ!.. جامع الضرائب يقول: لا تجادل، ادفع!.. القسيس يقول: لا تجادل، آمن!.. لا يوجد في العالم إلا حاكم واحد يقول: جادل كما تشاء وعمّا تشاء، ولكن أطع!).. نجد في كل مكان قيوداً على الحرية. ولكن أيّ هذه القيود يعيق درب التنوير؟... أجيب:

[1] - شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (1689 ـ 1755 م): فيلسوف فرنسي. صاحب نظرية (فصل السلطات) الذي تعتمده غالبية الأنظمة حالياً. درس الحقوق وأصبح عضواً في البرلمان الفرنسي سنة 1714 م. المعرّب.

إن استخدام الفرد عقله علناً يجب دوماً أن يكون غير مقيّد، هذا وحده ما يجلب التنوير)[1].

ثم جاء دور (فريدريش نيتشة)[2] ليعدّ التدين مرادفاً لمعنى الطفولة. وفي ردّ فعل منه تجاه مضمون النص المقدس الوارد على لسان المسيح عيسى (ع): (الحق أقول لكم: إن كنتم لا تتغيّرون وتصيرون مثل الأطفال، فلن تدخلوا ملكوت السماوات)[3]، ردّ بالقول: نحن لا نريد ملكوت السماوات، لأننا بلغنا مبلغ الرجال، وإنما نريد ملكوتاً أرضياً.. وعليه فإن التنوير يعني الوصول إلى مرحلة البلوغ والتحرر من قيود الجهل والضياع. فمملكة الله ـ من وجهة نظر نيتشه ـ عبارة عن تغيير داخلي يحل لدى الفرد، وليس أمراً زمانياً / تاريخياً[4]. لقد رأى فلاسفة التنوير ـ ومنهم (إيمانويل كانط) ـ أرباب الكنيسة في مقابلة العقل؛ إذ إنهم قالوا بمرجعية العقل في تفسير الطبيعة والإنسان والمجتمع، ومما قاله (كانط) في هذا الشأن:

(إني أضع المعطى الرئيس للتنوير ـ بمعنى خروج الإنسان من مرحلة الطفولة التي اختارها لنفسه ـ ضمن الأمور الدينية. وإنما أقوم بذلك لأن حكامنا لا يبدون ـ في المسائل الفنية والعلمية ـ أدنى رغبة في الإشراف على أتباعهم. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاستناد الديني أكثر ضرراً وإذلالاً من جميع العوامل الأخرى)[5].

جذور العلمانية في نقد العقل العملي

إن آراء (كانط) في حقل فلسفة الأخلاق لا تقتصر على كتاب واحد من أعماله ومؤلفاته. فبالإضافة إلى كتابه (نقد العقل العملي)، له الكثير من الكتب والأعمال الأخرى من قبيل: (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، و(دروس في فلسفة الأخلاق)، و(الدين في حدود مجرّد العقل)، ومقالات من قبيل: (ما التنوير؟)، و(نهاية جميع الأشياء)، فقد كتبت بأجمعها في معالجة هذا الموضوع. ولا يخفى أن الخوض في جميع هذه المؤلفات والأعمال في غاية الصعوبة، ومن ناحية أخرى فإن عنوان بحثنا يقتضي الاقتصار على مجرّد أسس العلمانية في العقل العملي فقط. ومن بين العنوانات المتقدمة سيكون استنادنا في الغالب إلى كتابي: (تأسيس ميتافيزيقا

[1] - انظر: شيدان وثيق، لائيسيته جيست؟ ص 9 ـ 68، نشر اختران، طهران، 1384 هـش، (مصدر فارسي).

[2] ـ فريدريش فيلهيلم نيتشه (1844 ـ 1900 م): فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي، وشاعر ولغوي، وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لعمله تأثير عميق في الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. يعدّ ملهماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب في أغلب الأحيان. المعرّب.

[3] ـ إنجيل متى، الإصحاح: 18، الفقرة: 4.

[4] - انظر: نيتشه، ص 146، 1377 هـ ش.

[5] - انظر: لوسيان غولدمان، فلسفه روشنگري، ترجمه إلى الفارسية: شيوا كاوياني، ص 33، انتشارات فكر وروز، طهران، 1375 هـش.

الأخلاق)، و(الدين في حدود مجرّد العقل). والكتاب الأول بالمقارنة إلى كتاب (نقد العقل العملي) يؤدي ذات الدور الذي اضطلعت به (التمهيدات) بالمقارنة إلى (نقد العقل المحض) مع فارق أنه كتب قبل سنوات من (نقد العقل العملي).

وقبل كل شيء نواجه السؤال القائل: ما نسبة كتاب (نقد العقل العملي) لـ (كانط) بكتابه الآخر (نقد العقل النظري) وما علاقته به؟ هل يعدّ نقد العقل العملي لكانط نوعاً من العودة إلى مرحلة ما قبل نقده، أو أنه عمل هناك على أساس المنهج النقدي أيضاً؟ هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن فلسفة كانط النقدية تنحصر بنقد العقل النظري فقط. فقد كتب (نقد العقل العملي) ـ على حدّ تعبير الشاعر الألماني هاينرش هاينه[1] ـ إرضاءً لخادمه (لامبيه)، وإلا فإنه لم يكن ملتزماً بالأخلاق ووجود الله وبقاء النفس. إن الآراء الأخلاقية لـ (كانط) ـ بزعمه ـ لا تختلف عن مرحلة ما قبل النقد، لذلك يجب البحث عن فلسفته الأصيلة في نقد العقل النظري.

يرى (كانط) أن العقل شيء واحد، ولكن له ناحية نظرية، وأخرى عملية. وإن العقل العملي هو العقل بالمعنى الكلي للكلمة وهو المجهّز بالإرادة. وبعبارة أخرى: هو الذي يعمل على توجيه الإرادة. وفي الحقيقة فإن عدم إمكان معرفة الله بوساطة العقل النظري يفتح الطريق أمام معرفة من نوع آخر، أي المعرفة من طريق العقل العملي وعلى أساس الأخلاق. من هنا أخذ الإنسان يدرك في داخله ما كان يتوقع معرفة من السماء المفعمة بالنجوم دون أن يدركه. لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلى ما وراء الطبيعة في نقد العقل النظري. لا نرى في نقد العقل العملي سعياً إلى بسط وتوسيع دائرة معرفة الإنسان، وإنما هو مجرّد سعي إلى إقامة أصول لا تستند إلى ما بعد الطبيعة (الأعم من الدينية وغير الدينية). للتفريق بين العقل النظري والعقل العملي يجب الفصل بين الفاعل المعرّف والفاعل الأخلاقي. فالعقل الأول يسعى إلى الحصول على المعرفة الحقيقية، ومثل هذا الأمر غير ممكن في الميتافيزيقا: (إن الفاعل الأخلاقي ـ دون أن يكون له شأن بالمعرفة ـ يرى نفسه مسؤولاً ويجد القانون الأخلاقي في ذاته، ويتجه سعيه نحو تحقيق العمل الأخلاقي)[2].

[1] - هاينرش هاينه (1797 ـ 1856 م): شاعر وناقد وصحفي ألماني شهير. تعود شهرته لتأليفه الكثير من القصائد في صورة أغاني، ويعود إليه تأليف منطوق السلام الوطني الألماني الذي استخدمه النازيون في عهد أدولف هتلر، وهو المنطوق القائل: (ألمانيا فوق الجميع). وقد ابتعد الألمان عن هذا المنطوق بعد الحرب العالمية الثانية. المعرّب.

[2] - انظر: كريم مجتهدي، فلسفه نقادي كانت، ص 106، انتشارات أمير كبير، طهران، 1378 هـش. (مصدر فارسي).

التربية الدينية لكانط

ولد كانط في أسرة تعتنق آراء الفرقة التقويّة[1]. وهي فرقة بروتستانتية ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر للميلاد، لمواجهة الكنيسة الرسمية ذات الطابع السطحي والقشري. وكانت هذه الفرقة تدعو إلى التقوى والطهر، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنية. وإن الحياة الأخلاقية من وجهة نظر أتباع هذه الفرقة ذات بعد فردي وشخصي. وخلاصة القول إن أسرته وأساتذته كانوا بأجمعهم شديدي التمسّك والاعتقاد بتعاليم هذه الفرقة، وتؤكد الشواهد أن (كانط) نفسه كان وفياً لتعاليم هذه الفرقة إلى حدّ التضحية والتفاني. ومن هنا لم يكن (دان كيوبيت) مجانباً للواقع عند وصفه (كانط) بالبروتستانتي المتطرّف[2]. تذهب الفرقة التقوية إلى القول إن القوانين الإلهية لا تقبل التغيير والتبديل، وكان (إيمانويل كانط) شديد التمسّك بتعاليم هذه الفرقة، فقد ذهب في دينه الطبيعي ـ أي الأخلاق المستقلة والمتحرّرة من الدين ـ إلى التأكيد على وجود القوانين العامة والكلية. إن منشأ هذه القوانين هو العقل البشري، ولذلك فإنها لا تتغيّر بتغير الزمان والمكان. ومن هنا فإن هذه القوانين تتمتع بقيمة مطلقة، من دون القيمة النسبية.

وقد نجحت البروتستانتية في تشذيب العالم من الخرافة؛ حيث لا مكان في هذا المذهب للتقديس والرمزية والمعجزة. فحيث تذهب الكاثوليكية إلى وجود الكثير من القنوات التي يمكن للفرد أن يرتبط من خلالها بالأمر القدسي، عمدت البروتستانتية إلى قطع الحبل المتصل بين السماء والأرض. وقد ذهب (إرنست كاسيرر)[3] إلى القول بتأكيد عصر التنوير على هذه المسألة. وقد ذهب فلاسفة تلك المرحلة إلى الاهتمام بسعي الفرد ونشاطه بدلاً من تعليق الآمال على السماء وانتظار العون منها. لم تكن إزالة الخرافة من العالم أمراً مقصوداً. إن هذا المذهب إنما أبعد العالم عن مقام الألوهية، ليؤكد عظمة الخشية من الله تعالى، ودفع بالإنسان نحو الضياع التام، ليجعله في معرض الفيض الإلهي المطلق. إن القناة الرفيعة الوحيدة للارتباط بالأمر المقدس كانت تتمثل بكلام الله: (حسبنا الكتاب المقدس). يقول بيرغر: (لم يكن ظهور العلمانية بحاجة إلى شيء غير قطع هذه القناة الرفيعة الرابطة بين السماء والأرض)[4]. فهو يرى أن إزالة الخرافة من العالم قد بدأت

---

[1] - التقويّة (pietism): حركة دينية لوثرية نشأت في ألمانيا في أواخر القرن السابع عشر للميلاد وامتدت إلى منتصف القرن الثامن عشر للميلاد وما بعده، وأكدت دراسة الكتاب المقدس والخبرة الصوفية. المعرّب.

[2] - انظر: دان كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، انتشارات طرح نو، طهران، 1376 هـش.

[3] - إرنست كاسيرر (1874 ـ 1945 م): فيلسوف ألماني ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة (ماربورج) في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح ومفسر للفلسفة االكانطية في القرن العشرين. المعرّب.

[4] - انظر: هادي جليلي، تأملاتي جامعه شناسانه در باره سكولار شدن، ص 66، انتشارات طرح نو، طهران، 1383 هـش (مصدر فارسي).

بالعهد القديم. إن الخصيصة المشتركة بين الحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين تكمن في التعرّف إلى العالم بمعنى الارتباط بين الظواهر الطبيعية وما فوق الطبيعية. وكان طغيان نهر النيل مرتبطاً بشكل وثيق بالتمرّد على إرادة الفرعون. إن اقتران (إعلاء) الله بـ (إزالة الخرافة من العالم) حوّل التاريخ إلى ساحة للأعمال البشرية. يقول (شارل لارمور): (إن الله من العظمة بحيث يجب ألا يكون). وهذا الكلام من اللوازم المنطقية للرؤية المتقدمة. خلاصة القول: إن العالم أخذ يخلو من الله بالتدريج، وتمّ وضع خط فاصل وسدّ منيع بين الدنيا والأمر المقدس.

ترتبط العلمانية بتعريف الدين ارتباطاً وثيقاً. وبعبارة أخرى: إن تعريفنا العلمانيةَ يتوقف على تعريفنا الدين. والتعريفات المقدمة للدين لا تخرج من إحدى حالتين: فهي إما تعريفات جوهرية، أو تعريفات تطبيقية. فإن التعريف الذي يقدمه للدين كل من (تشارلز تيلور)[5] و(إميل دوركهايم)[6] ـ على سبيل المثال ـ هو من التعريفات الماهوية، بمعنى أن هؤلاء المفكرين يسعون إلى تعريف ذات الدين وماهيته. فقد عرّف (تيلور) الدين بـ (الكائنات الروحانية)، وذهب (دوركهايم) إلى اعتبار تمييز الأمر المقدس من غير المقدس بوصفه جوهر الدين. فهو يرى (أن الدين عبارة عن سلسلة من المعتقدات والأعمال المرتبطة بالأمور المقدسة). إن التعريفات التطبيقية تنظر إلى الدور الذي يلعبه الدين، ولا تنظر إلى جوهره. وفيما يلي علينا أن نرى إلى أي هذين النوعين من التعريفات ينتمي التعريف الذي يقدّمه (كانط) للدين. يبدو أن تعريف (كانط) الدين هو من النوع الأول. ولكن كما يقول ـ مؤلف كتاب سوسيولوجيا الدين ـ (دانيال هيرفيه ليجيه): (إن الحداثة تعمل على إيجاد دينها الخاص). فإن (كانط) من خلال تعريفه الدين، جاء بدين مختلف عن الأديان السماوية، وقد أطلق على هذا الدين مصطلح (الدين الطبيعي).

لقد عمد (إيمانويل كانط) إلى تعريف الدين بقوله: (إن الدين يعني معرفة جميع التكاليف بوصفها من الأوامر الإلهية)[7]. إن هذا التعريف بحاجة إلى الإيضاح من ثلاث جهات في الحد الأدنى:

1 ـ إنه لا ينظر إلى الدين بوصفه موضوعاً للمعرفة النظرية، بل الدين من وجهة نظره موضوع

[5] - تشارلز مارغريف تيلور (1931 ـ؟ م): فيلسوف كندي. يعدّ واحداً من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. المعرّب.

[6] - إميل دوركهايم (1858 ـ 1917 م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب معاً. المعرّب.

[7] - **Kant, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.**

للرغبة الأخلاقية[1]. من هنا يجب أن نصوغ التعريف المتقدم على النحو الآتي: (الرغبة الأخلاقية لمراعاة جميع الوظائف والمسؤوليات بوصفها أوامر إلهية)[2].

2 ـ ليس هناك من ضرورة لأن تكون لنا تكاليف خاصة تجاه الله لكي نكون متدينين. فالدين لا يحتاج إلى أي تكاليف وراء التكاليف الذي ترفضها علاقتنا بالآخرين[3].

3 ـ إن (كانط) ينكر ضرورة جميع أنواع معرفة الله النظرية للدين؛ إذ إن هذا النوع من المعرفة خارج متناولنا. وفي الحقيقة ليس من الضروري أن نؤمن بوجود الله لكي نكون متدينين، بل يكفي أن نفترض وجوده[4].

إن لازم الدين ما يلي:

1 ـ ثمة وظائف وتكاليف مترتبة عليّ.

2 ـ هناك نوع معرفة عندي عن الله.

3 ـ يمكن لي تصور التكاليف بوصفها شيئاً أراده الله، ثم أقوم بامتثالها.

وبهذا المعنى يمكن أن أكون متديناً، حتى إذا كنت في الواقع لاأدرياً. إن وعيي الوظيفة يكتسب حيويته من التصوّر القائل: إذا كان الله موجوداً إذن تكون التكاليف الملقاة على عاتقي أوامر إلهية. ولكن لماذا يجب علينا أن نتصور أن التكاليف الملقاة على عاتقنا هي كما لو أن الله أمرنا بها؟ إن (كانط) بإنكاره أخلاق اللاهوت القائمة على الدين، ردّ الرأي القائل إن للدين دوراً تشريعياً في معرفتنا التكاليف أو في بعثنا وتحفيزنا إلى أداء التكليف[5]. يقول (كانت: إن تصوّر التكاليف بهذا الأسلوب ينسجم إلى حدّ ما مع بحثنا عن الخير الأسمى. يجب أن تغدو تكاليفنا كما لو أنها أوامر صادرة عن الخير الأسمى؛ إذ إننا إنما نستطيع أن نعقد آمالنا على الخير الأسمى من طريق الإرادة الأخلاقية الكاملة، وإنما يمكن لنا الحصول على هذا الأمل من خلال التناغم مع هذه الإرادة. وحيث إن تصوّرنا الإرادة الإلهية مقتبس ـ بحسب الفرض ـ من تصوّرنا الأخلاق، يجب أن نعدّ تكاليفنا منسجمة مع الإرادة الإلهية. ولكن لماذا يجب أن نعدها كما لو كانت من التكاليف الإلهية؟ هذه هو الموضوع الذي سنبحثه قريباً.

[1] - Ibid, p. 133.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.
[4] - Ibid.
[5] - Guyer, paul, ed., The Cambridge to Kant: Cambridge University Prees, 1993. P. 407.

يرى (كانط) أن الدين السماوي في صورته الأولى قد بدأ باليهودية، ولكن حيث امتزجت اليهودية بالقومية، فإن هذا الدين لم يتحوّل إلى ديانة عالمية. وبعد اليهودية حازت المسيحية شأناً عالمياً، واصطلح عليها (كانط) تسمية الدين الكنسي والعالمي. لقد كانت المسيحية في الواقع تبلوراً أخلاقياً للديانة اليهودية بعد تشذيبها من المفاهيم القومية والقبلية. لقد لعبت الحكمة اليونانية دوراً ملحوظاً في إحلال المسيحية محل اليهودية. ولم يمض طويل وقت حتى شابت المسيحية بعض الرذائل الأخلاقية، ومن بين تلك الرذائل: الزهد الكاذب، والرهبانية المبتدعة، وترك الدنيا، وقتل الطاقات، والحروب الدينية، وتفتيش العقائد، وصدور أحكام الردّة، وتكفير الناس. يذهب (كانط) إلى الاعتقاد بضرورة تجاوز الأديان التاريخية والسماوية من أجل الالتزام بالأصول الأخلاقية؛ إذ إن تلك الأديان قد جنحت نحو الفساد بمرور الزمن، على الرغم من تأسيسها من قبل رجال من أمثال السيد المسيح، بذلوا كل ما في وسعهم من أجل ترسخ القواعد والأسس الأخلاقية. وحين تعرّضت المسيحية للانحراف وابتعد أتباعها عن الأخلاق ـ التي كانت هي الغاية الرئيسة من ذلك الدين ـ عمد بعض المفكرين من أمثال: (نيقولا ميكافيللي)[1]، و(سيغموند فرويد)[2]، و(كارل ماركس)[3]، إلى الوقوف بوجه المسيحية. ولم يقتصر هؤلاء الأشخاص على القول بعدم وجود أيّ صلة بين الدين والأخلاق فحسب، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ قالوا إن الدين مفسد للأخلاق. إذ يذهب (ديفد هيوم) إلى القول إن أتباع الدين يسعون من خلال رعاية الشريعة وأداء المناسك أو العقائد اللاعقلانية، من أجل الاستفادة من اللطف الإلهي. وعلى هذه الوتيرة يتحول الدين إلى منشأ لفساد الأخلاق. يقول ميكافيللي إن دعوة المسيحية الناس إلى الصبر وتحمّل الأذى، محطمة للروح الإنسانية، ودعوة للإنسان كي يتقبل العبودية. يجب أن نبحث عن جذور هذا الانفصال في عصر التنوير. إن الحروب الدينية دفعت المفكرين إلى إقامة الآراء الأخلاقية وبنائها على العقل أو الدوافع العامة بين جميع الناس تقريباً. يذهب (فرويد) إلى ضرورة إبعاد الدين عن مسرح الحياة كلياً؛ لأنه يُضعف المسؤولية الأخلاقية لدى الأفراد، بل ربما شجّع في بعض الموارد على السلوك اللا مسؤول أخلاقياً من خلال الوعد بالمغفرة والصفح عن العصاة والمذنبين. إن المجتمع الذي يكون الدافع الوحيد فيه إلى التمسّك بالأخلاق هو الخوف من العقوبة الأخروية، ما إن يصل إلى

[1] - نيقولا ميكافيللي (1469 ـ 1527 م): مفكر وفيلسوف إيطالي إبان عصر النهضة. مؤسس التنظير للسياسة الواقعية. أشهر كتبه على الإطلاق (الأمير) وقد نشر بعد موته، وإليه ينسب مفهوم الغاية تبرر الوسيلة. المعرّب.

[2] - سيغموند فرويد (1856 ـ 1939 م): اسمه الكامل والحقيقي (سيغيسموند شلومو فرويد)، طبيب نمساوي من أصل يهودي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي الحديث. المعرّب.

[3] - كارل هانريك ماركس (1818 ـ 1883 م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي اشتراكي ألماني. لعبت أفكاره دوراً مهماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية، من أهم كتبه (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرّب.

مرحلة متقدّمة من التعقل حتى يزول عنه ذلك الخوف السابق، ولا يعود يحترم حقوق الآخرين. من هنا يجب الاتفاق على قواعد عقلية مشتركة لبناء العالم الأخلاقي[1].

وقد شكك كل من (أوتو) و(شلايرماخر) في الصلة بين الدين والأخلاق، لكنهما ـ خلافاً لسيغموند فرويد، وكارل ماركس ـ لم يعملا على توهين الدين لمصلحة الأخلاق، وإنما قدّما صورة للدين مستقلة عن أي أهمية أخلاقية. فقد عرّف (شلايرماخر) الدين بأنه الشعور بالتبعية للأمر المطلق. وقد بلغ (كيركيغارد)[2] الذروة في ذلك، إذ عدّ الأصول الأخلاقية تابعة للتعاليم الدينية لا العكس. فإن النبي إبراهيم ـ مثلاً ـ لم يكن يفكر إلا بالقيام بما عليه من التكليف الديني، ولم يراع في هذا الشأن أي ناحية أخلاقية؛ لأنه يزعم (أن التكليف هو الإرادة الإلهية)[3].

وقد ذهب (كانط)؛ للأدلة المتقدمة ـ بدلاً من التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول الدين ـ إلى التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول العقل والمنبثقة عن التعقل. فأكد الاستقلال المنطقي للمعايير الأخلاقية للتعاليم الدينية. وتعود جذور هذه المسألة إلى رسالة (أوطيفرون) لـ (إفلاطون)[4]. وفي هذا النهج يجب أن يكون العقل والوجدان هو الفيصل في الحكم على صواب الناحية الأخلاقية أو خطئها، بل حتى المعايير الدينية والأحكام الإلهية يجب أن تخضع لمحك العقل والوجدان المستقل. إن موضوع البحث في رسالة (أوطيفرون) هو تعريف التدين والإلحاد. وقيل في التعريف المذكور: إن ما تحبه الآلهة يوافق الدين، وما تبغضه الآلهة يخالف الدين. ولكن بالنظر إلى الحروب الطاحنة التي تزخر فيها الأساطير القديمة بين مختلف أنواع الآلهة، وهي حروب تنبثق عن اختلاف هذه الآلهات في تحديد القيم الإنسانية، يمكن لشيء واحد أن يكون محبوباً ومبغوضاً بالنسبة إلى هذه الآلهات. من هنا لا يمكن لهذا المعيار أن يكون معياراً دقيقاً لتمييز التدين من عدم التديّن، وعلينا العثور على معيار آخر يقول: إن العمل الذي تحبه جميع الآلهات يوافق الدين، وما تبغضه جميع الآلهات يخالف الدين، ومثل هذا الشيء غير ممكن. ومن هنا لا مناص من القول: إن التديّن يرتبط بنمط سلوكنا تجاه الآلهة. وفي الحقيقة فإن الدين نوع من الخدمة التي يقدمها الناس للآلهة. إن التدين يعني علم الدعاء وتقديم الأضاحي، وبعبارة أخرى: تقديم الهدايا إلى الآلهة وطلب

[1] - انظر: ميرشا إلياده، فرهنك ودين، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي وآخرون، ص 3، طهران.

[2] - سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855 م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير. كان لفلسفته تأثير حاسم في الفلسفات اللاحقة، لا سيما في ما يعرف بالوجودية المؤمنة (في قبال الوجودية الملحدة المنسوبة إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر). المعرّب.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص 24.

[4] - أفلاطون (427 ـ 347 ق م): هو أرستوكليس بن أرستون. فيلسوف يوناني كلاسيكي رياضياتي. كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية. يعدّ مؤسساً لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. معلمه سقراط وتلميذه أرسطوطاليس. المعرّب.

الحاجة منها. وبعبارة ثالثة: إن التدين يعني علم التجارة والأخذ والعطاء. وعليه يكون التدين وسيلة لاستمالة قلب الآلهة واستدرار عطفها، وليس الشيء الذي تحبّه الآلهات أو النافع لها. وباختصار: يتضح من مجموع المسائل الواردة في رسالة (أوطيفرون) أن الأصول الأخلاقية حتى إذا قامت على أساس الدين والآلهات، لا تكون أصولاً ثابتة ودائمة. في حين أن الأخلاق المنبثقة عن العمل والوجدان ثابتة بالنسبة إلى جميع الأفراد في كافة العصور والأزمنة. لا يخفى أن المسألة الأولى قد وردت صراحة، بيد أن المسألة الثانية ـ أي قيام الأصول الأخلاقية على العقل ـ واردة على نحو الإشارة والتلويح[1].

وقد سبق لـ (جان جاك روسو) قبل (إيمانويل كانط) أن سعى إلى اتخاذ خطوات ـ وإن كانت خطوات ناقصة ـ في سياق استقلال الأصول الأخلاقية؛ إذ قال: (انظروا إلى جميع شعوب العالم، ونقبوا في جميع التواريخ، تجدوا في كل مكان نوعاً من الأصول الأخلاقية، ونوعاً من التصوّر للخير والشر). وقال في موضع آخر: (هل هناك على وجه الأرض بلاد تعدّ العقيدة والإيمان والرحمة والأصالة جريمة، ويكون فيها المحسن ممقوتاً، والمسيء ممدوحاً؟!)[2].

لقد عمد (كانط) أولاً إلى نقد الآراء التي سلكت طريقاً آخر في حقل منشأ الأخلاق ودراستها. ورأى أن (مونتي) قد أقام الأصول الأخلاقية على الأسس التربوية. وأقام (مندويل) الأسس الأخلاقية على القوانين الأساسية. وأقامها (أبيقور)[3] على أساس اللذة، وأقامها (هاجيسن) على الإحساس الأخلاقي. وذهب (كروزيوس) إلى إقامة القانون الأخلاقي الملزم على أساس الإرادة الإلهية. وقد عمد (كانط) إلى ردّ جميع هذه الآراء؛ إذ لا يمكن لأي واحد منها أن يوفر الأصول الأخلاقية السامية والملزمة[4]. فلو قيل على سبيل المثال: إن إرادة الله هي القاعدة والمناط الأخلاقي؛ يمكن لنا أن نتساءل ونقول: لماذا تجب إطاعة الإرادة الإلهية. إن (كانط) لا يقول بعدم وجوب التبعية للإرادة الإلهية، وإنما يقول إن إطاعة الله من جملة واجباتنا، ولذلك يجب علينا ـ بوصفنا كائنات عاقلة ـ أن نضع القوانين قبل إطاعة الله. وعليه فإن حاكمية الإرادة الأخلاقية تعد الأصل الأسمى في التخلق. يرى (كانط) أن الأخلاق لا تحتاج إلى أيّ شيء آخر، وإنما تقوم على أساس العقل فقط.

---

[1] - انظر: إفلاطون، رسالة أوطيفرون.

[2] - آندره كرسون، فلاسفة بزرك، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص 537، انتشارات صفي علي شاه، طهران، 1363 هـش.

[3] - أبيقور (341 ـ 270 ق م): فيلسوف يوناني قديم. صاحب مدرسة فلسفية عرفت باسمه (الأبيقورية). قام بكتابة ما يقرب من ثلاثمئة منجز لم يصلنا منها غير النزر القليل. المعرّب.

[4] - انظر: فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص 40 ـ 193، انتشارات علمي وفرهنكي وسروش، طهران، 1372 هـش.

إن الأخلاق حيث تقوم على تصوّر الإنسان بوصفه كائناً... لا تحتاج إلى مفهوم شيء آخر يكون حاكماً عليها، وتحصل منه على تكليفها، ولا تحتاج إلى دافع آخر غير قانون العقل الذي يريد مراعاته... إن الإنسان لا يحتاج إلى الدين في تنظيم شؤون حياته أبداً، وإنما يكفيه العقل العملي الخالص؛ لأن القوانين الأخلاقية ـ بوصفها الشرط الأسمى لجميع الغايات ـ إنما ترتبط بصورة القوانين العامة للقواعد. إذن لا تحتاج الأخلاق إلى أي أرضية مادية حاسمة للاختيار الحرّ. ليست هناك أيّ غاية يمكنها أن تكون منشأ لمعرفة التكليف أو أن تكون دافعاً وحافزاً لأداء التكليف، بل عندما يكون أداء التكليف مطروحاً، يمكن للتكليف ـ أو يجب عليه ـ أن يتجرد من أيّ غاية[1].

تقوم روح التفكير (الكانطية) على استقلالية الأصول الأخلاقية؛ إذ إن الأخلاق إذا كانت قائمة على الدين، فإن شرط نظام التكليف المتمثل باختيار الإنسان وحريته لن يكون متوافراً. إن مقتضى استقلالية الإنسان يستدعي أن تكون الأصول الأخلاقية ناشئة عن ذاتها. من هنا يجب أن يكون الدين تابعاً للأخلاق، دون العكس. يؤكد (كانط) هذه النقطة دائماً، وهي أن الإنسان ليس مخلوقاً لله، بل هو مولود منه. ومعنى هذا التحوّل عبارة عن ارتقاء الإنسان وصعوده، لا تنزل الله وهبوطه. يعد ارتقاء منزلة الإنسان في اتخاذ القرارات ووضع الأصول والقواعد الأخلاقية، وكذلك التأكيد على حرية الإنسان واختياره من جهة، وعزل الله عن القيام ببعض الأمور وإعطائها إلى الإنسان، وكذلك منح بعض آليات الدين إلى العقل البشري من جهة أخرى، من أهم معطيات عصر التنوير. وفي الحقيقة إننا إذا اعتبرنا الله منشأ للأصول الأخلاقية، فإننا سنواجه السؤال القائل: لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا إلى القول باستقلال مقولات الأخلاق الأساسية عن الأوامر والنواهي الإلهية.
إن خصائص الدين العقلاني أو الطبيعي على النحو الآتي:

1ـ ذاتية الدين الطبيعي

إن الدين من وجهة نظر (كانط) ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ليس منشأ للأخلاق، بيد أن الارتباط بينهما يكمن في أن القوانين الأخلاقية تستخدم في معرفة الله. إن كل دين لا ينتمي إلى الأخلاق، سوف ينتسب إلى المناسك والطقوس الصورية والظاهرية. إن التقاليد الدينية هي من إبداعات البشر، وتعمل على تعزيز وتحفيز الروح الأخلاقية. إن كل دين هو في الأصل ذاتي وداخلي. إن الدين القائم على المناسك، وبعبارة ثانية: الدين الدائر مدار الشريعة، وبعبارة أخرى: الدين الخارجي

[1] - انظر: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص 40 ـ 41، انتشارات نقش نكار، طهران، 1381 هـ.ش.

ينطوي على مفهوم متناقض. يمكن للأعمال أن تكون لها ناحية ظاهرية وخارجية، ولكن الأعمال الظاهرية ليست هي منشأ الدين. لو أن ديناً تغلبت فيه التقاليد والمناسك على الأسس الأخلاقية، فإن ذلك الدين سيكون مآله الفساد والانحطاط. إن تأكيد (كانط) ذاتية الدين واعتباره أمراً شخصياً، قد مهّد الأرضية لأولئك الذين يؤكدون التجربة الدينية، ومن هنا يتخذون مواقف تدعو إلى التعددية مقابل الأديان[1].

2ـ الإنسان بوصفه غاية

إن قيمة الأشياء عارضة ونسبية، فهي لا تكون ذات قيمة إلا بالنسبة إلى الذين يطلبونها، سواء لما يترب عليها من الفوائد والمنافع لهم، أو لأسباب عاطفية لا أكثر. وعليه إذا كان يجب أن يكون هناك أوامر مطلقة، يجب أن يكون هناك شيء يحتوي على قيمة ذاتية ومطلقة، بمعنى أن يكون ذا قيمة في نفسه وبما هو. ومن بين جميع المخلوقات نجد الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية، ولذلك يُدعى شخصاً، ويجب اعتباره غاية بالنسبة إلى كل فرد. فإن إنسانيتنا هي وحدها التي جعلتنا نتصف بهذه القيمة: (إن كل شخص يُعدّ غاية في حدّ ذاته). وإن اعتبار كل كائن عاقل بوصفه غاية في حدّ ذاته، قد وفّر الأرضية لهذا الأصل العملي القائل: (أسلك كما لو أنك تعدّ الإنسانية في شخص أو في شخص آخر بوصفها غاية، لا أن تعتبرها مجرد وسيلة لا أكثر)[2]. إن اعتبار الإنسان بوصفه غاية، وعدم التعاطي معه بوصفه وسيلة للوصول إلى متعلق مشتهيات النفس، يؤدي إلى المفهوم القائل: (إن إرادة كل كائن عاقل، تؤسس لقانون عام).

3ـ التأكيد على وجود الكنيسة اللامرئية

في الدين الطبيعي تضمحل المؤسسات الدينية، ولا يكون هنك شيء باسم الكنيسة. وعلى حدّ تعبير (كانط) هناك نوعان من الكنيسة، وهما: الكنيسة المرئية، وهي الكنيسة التي نشاهدها في الديانة المسيحية، وفي المقابل هناك الكنيسة اللامرئية. والكنيسة اللامرئية لا تقوم في موضع أو مكان خاص، بل هي موجودة في قلوب الناس. وفي الحقيقة يجب علينا البحث عن الروحانية الواقعية والحقيقية في هذه الكنيسة. وإن الخدمة الدينية في الكنيسة اللامرئية تكون من خلال أداء التكاليف الأخلاقية على أساس الأصول العقلانية[3]. كما يذهب جان جاك روسو إلى القول إن (القلب الطاهر هو المعبد

[1] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 9ـ143، انتشارات نقش ونگار، طهران، 1378 هـش.

[2] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 74.

[3] - انظر: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص 4ـ202.

الحقيقي للذات الإلهية). وإن الأديان سوف تكون محترمة ومقدسة بمقدار دفعها الإنسان إلى هذا الاتجاه، وأما إذا اقتصرت على مجرّد القيام بالعبادات والمناسك وأدائها بلغة خاصة وثوب معيّن ومكان خاص، وحركات بعينها، فهذا ما لن يكون جديراً بالبحث والنقاش[1].

4- إن الدين الطبيعي يسعى إلى كمال الأفراد لا إلى إسعادهم

إن حسن العمل يكمن في مطابقته الشعور الباطني بالتكليف، بمعنى أنه لا ينبثق من مطابقته للقانون الأخلاقي المقتبس من تجربتنا الشخصية، بل هو مقدم على أعمالنا السابقة والراهنة والآتية. إنما الخير المطلق هو الإرادة الصالحة فقط، بمعنى إرادة التبعية للقانون الأخلاقي دون النظر إلى المنافع أو الأضرار الشخصية لنا. (لا تسع أبداً وراء سعادتك الشخصية، وإنما ليكن كل همّك هو القيام بما عليك من الواجبات)[2].

لنطلب السعادة من أجل الآخرين فقط، وأما بالنسبة إلى أنفسنا فلنطلب الكمال لا غير، سواء أدى ذلك الكمال إلى سعادتنا أو بؤسنا. (اعمل من أجل كمال نفسك وسعادة الآخرين بحيث تكون الإنسانية ـ سواء في شخصك أو في الآخرين ـ هي الغاية والغرض الرئيس، لا مجرد وسيلة وأداة)[3].

5- استحالة التأسي بالسلوكيات الأخلاقية

لا وجود للقدوة والأسوة في الدين الطبيعي؛ لأن الأساس والركيزة فيه ـ وهي أصل السلوك ـ يجب أن يكون مستقرّاً في العقل، ولا يمكن استنتاجه على نحو مسبق. إن القدوة ليست للتقليد، بل للتنافس. وإن أرضية السلوك الأخلاقي يجب ألا تستنتج من التأسي بالآخرين، بل يجب استنتاجها من القاعدة الأخلاقية[4]. من وجهة نظر (كانط) (لا طاقة لذات العمل أن يتحول إلى أسوة وقدوة يمكن تقليدها). إنه يضرب لذلك مثلاً برجل يضحي بنفسه من أجل إنقاذ رفاقه في سفينة تشرف على الغرق، أو شخص يفدي روحه في الدفاع عن الوطن. إن (كانط) على الرغم من تثمينه هذا العمل، يقول مع شيء من التردد: هل يعدّ هذا الموقف واجباً كاملاً، بحيث يكرّس الفرد نفسه طوعاً وبكامل رغبته وإرادته من أجل القيام به، أم لا؟).

[1] - انظر: آندره كرسون، فلاسفة بزرك، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص 537.

[2] - انظر: فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص 250.

[3] - انظر: إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت وعلي قيصري، ص 74، انتشارات خوارزمي، طهران، 1369 هـش.

[4] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 153.

6ـ استحالة اتهام الأفراد بالكفر والردّة في الدين الطبيعي

فيما يتعلق بإصدار الأحكام الأخلاقية في مورد كون الأفعال حقاً أو باطلاً، هناك تدخل من قبل قوتين ذهنيتين، وهما: العقل والوجدان. وإن التمييز بين الحق والباطل من شؤون العقل، أما الوجدان فهو مبدأ إدراك التكليف الأخلاقي. وحيث تكون دائرة أفعالنا في حقل الإمكان، فإن إدراك الضرورة في الأفعال يكون فوق حدود قدرة العقل. وكما كان أرسطوطاليس يقول في (الأخلاق إلى نيقوماخوس): إن علم الأخلاق يفتقر إلى الدقة العلمية والقضايا الضرورية. ومن هنا يزعم (كانط) استحالة الحكم الحتمي والضروري فيما يتعلق بالاعتقاد الديني لدى الأفراد. إذن لا يمكن أن نسلب حياة شخص بسبب اعتقاده الديني، كما أنه لا يمكن إكراه شخص على عقيدة دينية بوصفها عقيدة صادقة وثابتة.

7ـ الله بوصفه فرضية

إن التنزل بالله عن مقامه وعزله في بيان الطبيعة والتشريع يعدّ واحداً من أهم خصائص الدين الطبيعي أو الأخلاق بمعزل عن الدين عند (كانط). وفي الحقيقة فإن هذه الخصيصة أكثر تأثيراً من أيّ شيء آخر في التأسيس للتفكير العلماني، وعملت على تغيير القيم التقليدية إلى حدود كبيرة واقترحت بدلاً منها قيماً جديدة. ومنذ ذلك الحين تربّع الإنسان على عرش الإله، وأخذ يصدر أحكامه بدلاً منه.

إن السعي إلى حفظ الدين وإلغاء دور الله يمثل روح العصر الحديث، ويعدّ الأرضية للدين الإنساني بدلاً من الدين الإلهي في تفكير (كانط). وبعبارة أخرى: أنسنة الدين وتشذيبه من العنصر الإلهي باسم أصالة الإنسان. وعلى الرغم من أفول الفكر اللاهوتي في عصر التنوير، ظل الاعتقاد الشخصي بالدين باقياً على حاله. وهذا ما نراه جلياً في آراء (رينيه ديكارت)، و(توماس هوبز)[1]، و(باروخ سبينوزا)[2]، و(ديفد هيوم). وأما (ديكارت) فهو من جهة يبدي تمسكه بالمسيحية، ومن جهة أخرى يخرج المعتقدات الدينية من دائرة المعرفة.

ولكي نقدم في الدين الطبيعي صورة للمقنن والمشرّع المقدس، والحاكم الخيّر، والقاضي العادل، لسنا بحاجة إلى دين آخر. يمكن تصوّر هذه الصفات في موجود باسم الله، وإن فرض وجوده ضروري في اللاهوت فيما يتعلق بأساس الدين الطبيعي، هذه هي صفات الله الأخلاقية[3].

[1] - توماس هوبز (1588ـ 1679 م): عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يعد أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد بإنجلترا. المعرّب.
[2] - باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677 م): فيلسوف هولندي. من أهم فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد. المعرّب.
[3] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 113.

لقد عمد (كانط) ـ بزعم (لوك فيري)[1] ـ إلى إلغاء تلك النسبة التي كان الفلاسفة المتقدمون عليه قد حافظوا عليها بشكل وآخر بين الإنسان وبين الله، وذلك بشكل جذري. لقد كان يبدي تجاه الله اهتماماً نسبياً. وقد أدرك (هايدغر) هذه المسألة بوضوح وهي أن (كانط) في تقييمه (مجرّد العقل) أثار نظريات من التناهي في قبال الفلسفة الديكارتية، يدفع بالمؤمنين بالله نحو النسبية. إن التفكير الفلسفي في القرون المتقدمة كان ينظر إلى الإنسان بوصفه عبداً، وأنه مجرّد وجود متناه يتعاطى مع الحس والجهل والمعصية والموت. لقد أسس (كانط) لنوع من التفكير الدنيوي الذي (لا نزال نبني أفكارنا على أساسه). وفي الحقيقة فقد عمد (كانط) إلى عكس النسبة. إن الموجود المتعالي أضحى فرضية من صنع البشر. لقد أضحى ذهن الإنسان موضوعاً متعالياً (يخلق تطلعه الأخلاقي على شكل إله)؛ بمعنى أن الإنسان هو الشرط في إمكان الحياة الأخلاقية. لكننا لا نرى تنظيم هذه المسألة بهذا الشكل في نقد العقل العملي. فربما حصل الله هناك على مكانة موجود أقل إيهاماً، بيد أنه حافظ على الصورة المثالية الأخلاقية للإنسانية، وهو الأصل الموضوعي الذي يتم تقديمه في آلية مقتضيات الوجود المتناهي للإنسان في إطار الأخلاق. إن الله هو الشرط في القدرة الأخلاقية لدى الإنسان. هناك نافذة مفتوحة ولكن بشكل معاكس للفضاء الدنيوي الذي نعيش فيه حالياً. إن حقيقة فلسفة (كانط) تنطوي على مفهوم علماني. إذ لا تقتصر دعوة (كانط) لنا على فصل السياسة والحقوق عن الدين فحسب، بل يدعونا كذلك إلى القول بفصل الأخلاق والثقافة عن الدين أيضاً. وذلك لأنه مفكر حداثوي[2].

يقول (لوك فيري): (لقد استحوذت النظرية النقدية لـ (كانط) على اهتمامي لسببين. السبب الأول: أنها تنطوي على تفكير قوي فيما يتعلق بالعلمانية؛ لأن فلسفة (كانط) تمثل مرحلة من الفلسفة يتحمل فيها ذهن الإنسان ـ مرغماً وللمرّة الأولى ـ ثقل المعرفة والأخلاق على عاتقه أيضاً، ويمكن اعتبار ذلك تبلوراً للتفكير العلماني. لأن فلسفة (رينيه ديكارت) تبقى ـ بشكل ما ـ حبيسة الرؤية الدينية للفلسفة؛ لأنها تبدأ بالله، ثم تبحث لاحقاً بشأن الإنسان، في حين يبدأ (إيمانويل كانط) بالإنسان، ثم يخوض في البحث عن الله بوصفه واحداً من مفاهيم العقل الإنساني)[3].

ويذهب (دان كيوبيت) إلى عدّه (كانط) و(هيجل) مصدر النزعة الإنسانية المتطرّفة (سيادة

[1] - لوك فيري (1952 ـ؟ م): فيلسوف فرنسي. شغل منصب وزير التربية والتعليم ما بين عامي 2002 ـ 2004 م. وهو من الفلاسفة الجدد الذين أحدثوا تحوّلاً عميقاً في الأوساط الفلسفية السائدة برموزها المعروفين، من أمثال: (جاك دريدا)، و(جاك لاكان)، و(جيل دولوز)، و(ميشال فوكو). المعرّب.

[2] - انظر: مجله نامه فرهنك، العدد: 31. (مصدر فارسي).

[3] - رامين جهانبكلو، نقد عقل مدرن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين سامعي، ص 7 ـ 8، نشر فرزان، طهران، 1377 هـش.

الإنسان في حقل المعرفة والأخلاق)، لكنه يرى (هيجل) أكثر علمانية ولادينية من (كانط). فهو يعبر عن (كانط) بالقول: (البروتستانتي المعتق والمتطرّف الصلب)؛ إذ إن (كانط) بزعمه يذهب إلى الاعتقاد (بأن الإحسان الأسمى لا يمكن تحققه في الداخل)، بل لا بد من النظر إلى ما وراء العالم، وأما (هيجل) فهو على الرغم من مسيحيته، قد أجاب عن جميع الأسئلة النهائية من الداخل[1].

وقد اتخذ (فتغنشتاين)[2] رؤية مماثلة لرؤية (كانط). فهو يعتقد بدوره استحالة إثبات وجود الله بالأدلة الطبيعية. فإن المعرفة محدودة بالقضايا المتعلقة بشأن الطبيعة. يجب عدم تحويل الله إلى موجود خارجي أو تحويله إلى كائن حقيقي. وهو يرى أننا كلما ركزنا على الماهية الإنسانية البحتة للغة الدينية، سوف ندرك بوضوح أن معارفنا الدينية هي معارف عملية بأجمعها، وأنه يجب التخلي عن التطلعات الميتافيزيقية، والعودة إلى الدائرة البشرية، والإحساس بالحرمة، والتوكل، والحياة، وحبّ الجار. وعليه يجب للدين أن يكون إنسانياً ليكون ديناً، وإن هذا التناقض يدفع بالدين إلى حدود النزعة الإنسانية اللادينية. يقول (فتغنشتاين): (إن المفكر الديني الصادق هو تماماً مثل البهلوان الذي يمشي على الحبل. يبدو للناظر أنه يسير في الهواء. إن نقطة ارتكازه دقيقة جداً حتى أنها لا تبدو شيئاً يذكر، ولكنه مع ذلك يستطيع مواصلة السير عليها)[3]. إنه شخص غير واقعي. كما أنه يقول: (إن الطريقة التي تستعملون فيها كلمة (الله) لا توضح ماهيته، بل لا نعلم ما الذي تقصدونه بهذه الكلمة. تقوم الفرضية على أن ذات الله تضمن وجوده، وهذا الكلام يعني في الحقيقة عدم وجود شيء في البين)[4].

بعد التخلي عن الله ما الذي يحلّ محله؟ وبعبارة أخرى: ما هو الشيء الذي يمكن له أن يشكل رافعة للأخلاق؟ هناك جوابان يمكن تصوّرهما عن هذا السؤال:

1 ـ إن جذور الأخلاق تكمن في جبلّة الإنسان وطبيعته. وهو الجواب الذي نافح عنه كل من (صموئيل كلارك)[5]، و(آن هاتشينسون)[6].

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ص 180.

[2] - لودفيغ فتغنشتاين (1889 ـ 1951 م): فيلسوف نمساوي. درس على يد (برتراند راسل). يعد واحداً من أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير في كل من (الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل). اختار العزلة في المرحلة الأخيرة من حياته متفرغاً للكتابة. المعرّب.

[3] - المصدر أعلاه، ص 278.

[4] - المصدر أعلاه.

[5] - صموئيل كلارك (1675 ـ 1729): فيلسوف ولاهوتي إنجيليكاني إنجليزي. أخذ على عاتقه إثبات الدين المسيحي ببراهين في دقة الهندسة وقسوتها. المعرّب.

[6] - آن هاتشيستون (1591 ـ 1643 م): سيدة بروتارية ومستشارة روحية. شاركت في جدل القوانين التي هزّت الوضع في ماساتشوسيت وتناقضها. ساعدت شعبيتها على خلق شقاق اللاهوتية التي هددت بتدمير التجربة الدينية المتشددة في نيو إنجلند. تمّ نفيها مع العديد من أتباعها. المعرّب.

2 ـ إن للأخلاق أساساً عقلانياً، وإن جذورها تمتد في العقل العملي. ولكن كيف يمكن للعقل العملي أن يشكل قاعدة للأخلاق؟

في التفسير الأول يكمن الدور الجوهري للعقل العملي في كشف القواعد الأخلاقية، في حين أن دور العقل في التفسير الثاني يتلخص في وضع القوانين والأصول الأخلاقية. هذا وإن لكل من (يورغن هابرماس)[1]، و(ديفد كاسيرا) رؤية كانتية، وعمد (توماس نيجل)[2] إلى بسط نظرية (غلارك)[3].

إن للعلمانية والدنيوية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ارتباطاً وثيقاً بالدور الذي نراه لله في تفسير الطبيعة والتشريع وتقنين الأصول والقواعد الأخلاقية. لقد عمد (كانط) إلى خفض دور الله في تشريع الأصول الأخلاقية إلى حد فرضية لا يمكن التنصّل منها. ولكن هل كان يسعى في الواقع إلى تجاهل وجود الله ودوره في مسرح الحياة؟ وبعبارة أخرى: هل كان يسعى إلى إلغاء دور الله أو أنه كان يريد تغيير الرؤية التقليدية السائدة بشأن الله؟ هناك من يعتقد أن لله مكانة رفيعة ومنيعة، ولذلك يجب تقديس مكانته السامية واحترامها ورفع مسؤولية تفسير العالم وتشريع الأصول الأخلاقية عن كاهله. فلا ينبغي التقليل من شأنه من خلال التنزّل به إلى مستوى الآمر الناهي الذي يشجع الناس إلى سلوك بعينه. تعرّض (تشارلز لارمور) في كتابه (ما وراء الدين والتنوير) إلى أساس الله ودوره في الأخلاق. وقد بدأ كلامه بهذه العبارة الكنائية؛ إذ يقول: (إن الله من العظمة بحيث يجب ألا يوجد)، ويرى بزعمه أن هذا هو جوهر العلمانية الحديثة.

لو تبنينا هذه الرؤية عن الله فإننا لن نجد العلمانية متعارضة مع الدين فحسب، بل سنجد الدنيوية ـ التي تعني استقلال الإنسان في تفسير الطبيعة (العلم) وتشريع الأصول الأخلاقية ـ ملازمة للدين، ومنبثقة من صلب المسيحية، وأنها في الحقيقة الوليد الشرعي للأديان. إذ إن الأديان بشكل عام ـ ولا سيما الأديان التوحيدية منها ـ تؤكد سموّ شأن الله، وخاصة اليهودية والبروتستانتية التي لا ترى قداسة في عالم الطبيعة. وباختصار: لقد عمد بعض الفلاسفة في عصر التنوير ـ ومنهم (إيمانويل كانط) ـ إلى التخلي عن بعض الآليات والوظائف التي رصدها أتباع الأديان وأرباب الكنيسة للدين ولله، وفي الوقت نفسه واصلوا الاعتقاد بأن الإيمان بالله وحتى افتراضه يمثل مصدر الحياة المعنوية والروحية للإنسان. وقد عمد (لوك فيري) في كتابه (الله والإنسان أو معنى الحياة)

[1] - يورغن هابرماس (1929 ـ؟ م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر. يعدّ من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المعرّب.

[2] - توماس نيجل (1937 ـ؟ م): فيلسوف أمريكي. تشمل اهتمامات نيجل الفلسفية كلاً من موضوعات فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاقيات. المعرّب.

[3] - **Larmore, Charles, Beyond Religion and Enligtenment, The Morals of Modernity, Cambridge.**

إلى إثارة هذه المسألة وهي أن الحداثة والعلمانية ـ التي بدأت منذ القرن السابع عشر للميلاد ـ لم تكن تشاكس مفهوم الإله والأمر المقدّس، وإنما كانت ترصد تغيير المعتقدات الراسخة فقط. وقد عمدوا في هذا المسار إلى أنسنة بعض الشؤون الإلهية، وتأليه بعض الشؤون الإنسانية[1]. كما ذهب (دان كيوبيت) في كتابه (بحر الإيمان) إلى الاعتقاد بأنه يجب ألا يُفهم من رؤية (كانط) القائمة على استقلال الأصول الأخلاقية عن الدين أنه لا يرى في فلسفته أي مكانة لله وللدين؛ إذ إن (كانط) يعدّ (حياة الإنسان نوعاً من السير والسلوك، وأنه نفسه كان بروتستانتياً متطرّفاً، وكان دينه زاخراً بالمثالية والتعاليم.... إذ لا يزال الله فارضاً نفسه في فلسفة (كانط)، وعلى الرغم من أن نسيج الأشياء لا يؤخذ على ما هو عليه، لا يزال الهدف المتعالي المنشود للمتدينين قائماً)[2]. لو أننا قمنا بخفض تعاليم الدين وشؤون الله إلى تفسير الطبيعة وتشريع الأصول الأخلاقية، فإننا سنشاهد نوعاً من التقابل والتعارض بين العلمانية والدين. وأما إذا عمدنا إلى تحديد آليات الدين بالموارد المتقدمة، فإننا سنقوم بالمواءمة بينهما. وقد قدم أتباع (كانط) تفسيراً عن المسيحية يلبي جانباً كبيراً من أهداف فلاسفة التنوير ـ ومن بينهم (كانط) ـ في تكريم الإنسان وإعلاء شأنه. وهذا هو النهج الذي سار عليه علماء اللاهوت من البروتستانتيين ولا سيما منهم (شلايرماخر)، و(ديتريش بونهوفر)[3]. فقد زعما أن العلمانية منبثقة من التعاليم المسيحية ذاتها. لقد ذهب (بونهوفر) إلى القول إن الإنسان يمكن له أن يعمل على تسيير العالم حتى من دون الله أيضاً؛ فقد خلق الله العالم وألقى بمسؤولية صيانته وإصلاحه على عاتق الإنسان، وهذا هو مضمون العلمانية[4].

وقد أدرك (فريدريك نيتشة) بثاقب نظرته أن فلسفة (كانط) لا تؤدي إلى إلغاء الدين ودور الله فحسب، بل إنها تستدعي نوعاً من العودة إلى الله. وفي الحقيقة فإن (كانط) لم يستطع الخلاص من شراك الدين. يرى (نيتشة) أن (كانط) ما هو إلا مسيحي محتال، يسعى مستميتاً إلى التمسك بما تبقى من الميتافيزيقا. إن الذات المعقولة عبارة عن مفهوم متعلق بصلب الذات الاستعلائية تحلّ محل الإيمان الديني. إن الأمر المطلق مع تجديد التأييد للتعهّد والمسؤولية يستوجب (العودة إلى الإله). وفي موضع آخر عمد (نيتشة) إلى تشبيه (كانط) بثعلب ماكر ضلّ سبيله، ليعود مجدداً

[1] - انظر: لوك فيري، انسان وخدا يا معناي زندگي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عرفان ثابتي، انتشارات ققنوس، طهران، 1383 هـش.
[2] - انظر: دان كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، ص 170.
[3] - ديتريش بونهوفر (1906 ـ 1945 م): قس لوثري وعالم لاهوتي مناهض للنازية. لعبت كتاباته ـ التي تناول فيها دور المسيحية في العالم العلماني والتي نادى فيها بما يسمى بـ (المسيحية غير المتدينة) ـ دوراً كبيراً ومؤثراً في تلك المدة. ألقي عليه القبض من قبل جهاز الاستخبارات النازي (الجستابو)، ليعدم لاحقاً شنقاً قبل أقل من شهر على استسلام ألمانيا. المعرّب.
[4] - See: Michalson Carl, Secularism in New Dictionary of Christian Ethics.

ويسقط في القفص. على الرغم من إقراره بأن ذكاء (كانط) هو الذي أسقطه في هذا الفخ[1].

وفي الحقيقة يمكن القول: إن (كانط) لم تكن لديه خصومة مع الدين ولا سيما الدين المسيحي، وإنما كان يرى الفهم السائد للتعاليم المسيحية يقع في الطرف المواجه للأخلاق. فقد تنبأ في مقال له تحت عنوان (نهاية جميع الأشياء) نشره سنة 1794 م في شهرية برلين قائلاً: (لو تمّ قمع الحرية الفكرية في المسيحية بإجراءات تعسفية، فإننا سنشهد نهاية الأخلاق). لو حدث أن فقدت المسيحية شعبيتها ـ وذلك سيكون عندما تستبدل المسيحية بروحها اللطيفة الروح السلطوية المغرورة ـ فإن الاعتراض والتمرّد عليها سيكون هو المهيمن على تفكير الناس[2].

جدير بالذكر أن المعاصرين لـ (كانط) لم يكونوا يرونه غير متدين فحسب، بل كانوا يرون أفكاره وآراءه مخالفة ومحاربة للتعاليم والمؤسسات الدينية أيضاً، ولم يكونوا يوفرون أيّ ردّ فعل تجاه آرائه وأفكاره. وعلى حدّ تعبير (هاينريش هاينه): (لقد قام (كانط) بقتل الإله ومعه قتل تلك الأدلة الإلهية الفلسفية السامية أيضاً)[3]. (ما الفرق البارز بين الظهور الهادئ والرزين لهذا الفيلسوف وبين أفكاره الهدّامة والمثيرة للفوضى في العالم؟!). إن آراء (إيمانويل كانط) أثارت حفيظة القساوسة الألمان بشدّة، ومن هنا صاروا بصدد الانتقام منه؛ فأخذوا يطلقون اسمه على كلابهم. وقد وصل الأمر إلى مستوى وضع كتابه (الدين في مجرّد العقل) ضمن قائمة الكتب المحظورة، الأمر الذي اضطرّ (كانط) إلى طبعه في مدينة (ينا)، وحصل في الوقت نفسه على رسالة تأديبية من ملك بروسيا، وألزمه فيها التعهّد بالتزام السكوت مادام متربّعاً على عرش السلطة. وقد جاء في الكتاب الملكي التأديبي لـ (كانط) ما يلي: (إن الذات الملكية السامية ممتعضة بشدّة من توظيفك فلسفتك في تقويض الأسس والتعاليم المهمة والرئيسة للكتاب المقدس وتضييعك المبادئ المسيحية الثابتة)[4].

إن (هانس كونج) من المفكرين الكبار الذي على الرغم من انتقاداته الجادّة لرجال الكنيسة، واعتزاله من الكنيسة، قد أورد الكثير من الانتقادات المهمة للعلمانية والحداثة بوصفها واحدة من أهم خصائصها. وهو يوافق (كانط) في القول باستحالة إثبات وجود الله بالعقل النظري. ولذلك فإن براهين إثبات وجود الله قد فقدت اعتبارها. إن وجود الله ـ من وجهة نظره ـ عبارة عن اختيار

[1] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 162.

[2] - **Kant, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.**

[3] - انظر: ول ديورانت، تاريخ الفلسفة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس زرياب خوئي، ص 248، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1369 هـش.

[4] - المصدر أعلاه، ص 254.

يختاره المرء في حياته بوصفه ضرورة، فلا يمكن التوصّل إليه بالأدلة العقلية والمنطقية[1]. إنه على الرغم من ذهاب الكثير من المفكرين الغربيين إلى الاعتقاد بأن العلمانية ستؤدي في نهاية المطاف إلى زوال الدين، يؤكد ضرورة بقاء الدين في العالم الراهن. فهو يرى أن وظيفة الدين ـ التي تتمثل بإضفاء المفهوم والمعنى للحياة ـ لا تزال قائمة إذا لم نقل إنها برزت على نحو أشد، وأن ما يُتصور من الرؤية المطلقة إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة هي التي تجنح نحو الأفول[2]. يقول (هانس كونج) في نقد الحداثة: لا شك في أن العثور على قاعدة جديدة للفلسفة كان أمراً ضرورياً، كما كان من الواجب أن يكون هناك نوع من النقد العقلاني للكنيسة والدولة والدين في القرن السابع عشر للميلاد. بيد أن الإنسان لا يحيى بمجرّد العقل فقط. فالإنسان لا يمتلك بعداً عقلياً فقط، بل هو يمتلك الأبعاد العاطفية والأحاسيس أيضاً، وإن العقل لا يستطيع تلبية متطلبات الأبعاد الأخرى وحده. لا يمكن بمجرّد الأسلوب العقلي القائم على التقابل بين الموضوعات[3] والأشياء[4]، الإجابة عن جميع الأبعاد الإنسانية والتعرّف إليها. إن خطأ الإنسان في المرحلة الحديثة يكمن في اعتماده المطلق على العقل وتجاهل سائر الأبعاد الأخرى[5].

إن من بين إشكالات التنوير الخاصة برؤية (كانط)، تجاهل حقيقة أن العقل أمر تجريدي وانتزاعي، وقواعده صورية، ولذلك لا يمكنه أن يقدّم لنا قواعد أخلاقية. إن دور العقل يكمن في نقد المعتقدات الأخلاقية ودراستها. إننا مدينون في عقائدنا الأخلاقية إلى تقاليدنا وتاريخنا وبيئتنا الثقافية. وهذا هو الإشكال الذي تقدم به (لارمور). إذ يؤدي اتجاهه إلى المعرفة الأخلاقية وحتى العلمية البراغماتية[6].

[1] - Kung Hans, Christianity and World Religions, pp. 67 – 70.

[2] - Kung Hans, On Being a Christian. New York: Doubleday, 1976.

[3] - objects.

[4] - subjects.

[5] - Kung Hans, Christianity. Essence, History and Future, Continum New York: 1995. P. 767.

[6] - Larmore, Charles, Beyond Religion and Enligntenment, The Morals of Modernity, Cambridge.

نقدُ كانط للميتافيزيقا
التنظير للعلم الغريب

ويليام هنري والش William Henry Welch [*]

يناقش هذا الباحث للفيلسوف الإنكليزي المعاصر ويليام هنري والش واحدة من أبرز المفارقات المعرفية في الفلسفة الكانطية، وهي إمكانية الميتافيزيقا في التحول إلى علم، مع أنها تحتل مقاماً غريباً بين العلوم في الآن عينه.

السؤال الذي يبني عليه والش نقده أطروحة كانط هو الآتي: إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية عاجزة عن الوفاء بحاجات البشرية فأي ميتافيزيقا ستكون قادرة على الوفاء بتلك الحاجات؟

المحرر

أولى كانط اهتماماً بالغاً على وجه الخصوص بمسألة إمكان الميتافيزيقيا، ولقد اهتمّ بها بوصفه فيلسوفاً تقنياً ورجلاً عاديّاً. في الفلسفة التقنية، يبدو أنّ هدفه الرئيس منذ الستينيات فصاعداً كان تحديد إمكان الميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي، وإذا لم تكن مُمكنة فأيٌّ ميتافيزيقيا تكون صالحة؟ لقد قام مراراً بمناقشة النقاط المتعلّقة بهذا الموضوع، وعالجها بخاصة في كتابيّ «أحلام عرّاف الأرواح» و«الأطروحة» الافتتاحي. تُظهر تصريحاته في كتاب «نقد العقل المحض» و«التمهيدات» أنّه كان يعدّ أنّ للميتافيزيقيا مقاماً غريباً فعلاً بين العلوم. إنّها علمٌ «لا ينتهي رواجُه أبداً» ويُشبعُ

*ـ ويليام هِنري والش (1913-1986)، كان فيلسوفاً بريطانياً. تولّى تدريس المنطق والميتافيزيقيا في جامعة إدنبره (1960-1979)، ونيابة رئيس هذه الجامعة بين أعوام 1975-1979. I (Kant’s Criticism of Metaphysics)

ـ العنوان الأصلي للمقال: Kant's Criticism of metaphisics.

ـ المصدر: مجلة "الفلسفة" (Philosophy) العدد 55، من منشورات المعهد الملكي للفلسفة، لندن، (www.royalinstitutephilosophy.org) المجلد 14، تموز 1939. نقلاً عن موقع:(www.jstor.org).

ـ ترجمة: هبة ناصر.

حاجةً طبيعيةً في البشر. إنّ إلغاء الميتافيزيقيا تماماً سيكون مستحيلاً، وأكثر ما يُمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة من الميتافيزيقيا وفتْح المجال لعقيدةٍ «علمية» جديدة. ألم يكن هدف الثورة الكوبرنكية الفلسفية المشهورة وضعَ الميتافيزيقا على المسار الأكيد للعلم؟ إنّ مسألة إمكان الميتافيزيقيا بالنسبة للفيلسوف الذي يحملُ هذه الآراء لا يُمكن إلا أن تكون مهمة. ولكن بمعزل عن هذا الاهتمام المهنيّ، كان كانط -بوصفه رجلاً عادياً- مهتماً بمصير الميتافيزيقيا. كان مُقتنعاً بوجود بعض الحقائق أو العقائد المؤكَّدة التي من المهم المحافظة عليها وهي: وجود الله، وخلود الروح، وحرية الإرادة. في السابق، كانت هذه العقائد تعدّ الحقل المناسب للميتافيزيقيا، والعقل بقدرته التخمينية قدّم الحجج التي تدعمها أو تُعارضها، ولكن في كلٍّ من الحالتين لم تُجْدِ نفعاً كبيراً للعقائد المشار إليها. بصرف النظر عن المعارضة الوضعية للفلسفات المادية، كان الدعم الذي قدّمته المنظومات العقلانية من النوع الليبنيتزي لهذه العقائد ذا فائدة مُبهمة. لم يستطع العقلانيون على الإطلاق أن يردّوا بشكلٍ كامل على خصومهم؛ ومن خلال ادّعائهم بأنّ قبولنا القضايا محل النقاش يعتمدُ على المحافظة على منزلتها، اتَّجهوا نحو إلقاء ظلال الشك على ثقتنا بحقيقة تلك القضايا. إذا كانت هذه الأمور واقعة تحت قدرة الفكر النظري كما يدّعي الميتافيزيقزن التقليديون، فإنّه من الصعب التأكيد على وجود الله والعقائد الأخرى من دون الخوف من الوقوع في التناقض. يبقى إذاً لأيِّ شخصٍ مقتنع بحقيقة هذه العقائد أن يحتجّ بأنّ قبولها لا يرتفع أو يهبط طبقاً لنجاح الفكر في الدفاع عنها. إنّ التأكيد على هذه النقطة هو هدف فلسفة كانط ككلّ. عبر إعلائها الطبيعة الأخلاقية للإنسان فوق طبيعته الفكرية، تدّعي فلسفة كانط وجودَ القيمة الروحية لدى جميع البشر. لهذا السبب، وبما أنّ كانط يعتبر أنّ طبيعتنا الأخلاقية هي على نحوٍ تقتضي بوضوحٍ إيماننا بالعقائد المشار إليها (وهي صحيحةٌ قطعاً لأهدافٍ عملية)، ينبغي رفض مزاعم المعرفة بهذا النطاق وترك المجال للإيمان الذي يُمكننا جميعاً مشاطرته. ولكن بُغية تأسيس هذا الموقف، ينبغي الكشف عن زيف الميتافيزيقيا بشكلها التقليدي بوصفها علماً يمنحنا المعرفةَ بعالمٍ غامض. فقط حينما يحدث ذلك، يُمكننا التأمين على عقائدنا. بناءً عليه، يظهرُ اهتمامُ «نقد العقل المحض» في نتيجته- إن لم نقل في تفاصيله- بالفرد العادي. إنّ هذا الكتاب هو في الواقع إثباتٌ للفرد العادي. كما يقول كانط، ينبغي على المدارس أن تُدرك أنّه «لا يُمكنها ادّعاء بصيرةٍ أعلى أو أتمّ حول أمرٍ خاضعٍ للاهتمام الإنساني الكوني يفوق ذاك الموجود بالتساوي في متناول السواد الأعظم من البشر (الذين ينبغي أن نبجّلهم بالقدر الأعلى على الدوام)».

يتّضحُ بشكلٍ وافٍ في مقدمتيّ الطبعتين الأوليين أنّ إثبات إمكان الميتافيزيقيا هو الهدف

الرئيس لـ «نقد العقل المحض»، ولكنّ هذا ليس واضحاً جداً حين ننتقلُ إلى القسم الرئيس من النص. إنّ النقاش في القسم التحليلي خاصة هو صعبٌ للغاية إلى درجةٍ يميلُ الفرد إلى الغفلة عن علاقته بباقي الكتاب، ويزدادُ هذا الميل بسبب محور اهتمام مبدأ القسم التحليلي في حد ذاته. وعليه، يرى معظم الفلاسفة أنّ محاولة كانط لإرساء الطابع التركيبي البديهي للقانون العام للسببيّة هو تفنيدٌ مُحتمل لهيوم، ولكن على الرغم من أنّ هذا البُعد من مبدئه كان واضحاً بما فيه الكفاية لكانط نفسه فإنّه مجرد شيء عرضي فيه. من منظور الكتاب ككل، إنّ الأمر الأساسي الذي يودُّ كانط قوله عن القانون العام للسببيّة هو ما يتّفق فيه مع هيوم: أنّ هذا القانون صالحٌ فقط لدى تنسيق المعلومات الحسية، وبالتالي لا يُمكن تطبيق مفهوم السببيّة لدى تحديد الأشياء بعامة كما فعلت الميتافيزيقيا التقليدية. مرة أخرى، في فقرة «الاستنتاج المتسامي»، يقومُ تفسير النقاش المنطلِق من الطابع الوحدويّ للنفس وصولاً إلى التطبيق اللازم للمقولات بصرف الانتباه عن الاستنتاج المهم الذي يسعى كانط لتأسيسه وهو: على الرغم من الصحة الموضوعية للمقولات -أي تعلّقها بشيء- تبقى متعلّقة فقط بشيء **ظواهري** وتكون صحيحة بالنسبة إلى التجربة الحسيّة فحسب. بالطبع، من الخطأ القول إن كانط لا يؤكّد هذا الاستنتاج، ولكن قد يميلُ الفرد في تركيزه على تفاصيل النقاش إلى الغفلة عنه أو إعطائه أهمية أقل مما يستحق.

لهذه الأسباب، يبدو من المفيد إعادةُ بيان مبدأ قسميّ الجماليات والتحليل من منظور الكتاب ككلّ، مع تذكُّر استغراق كانط بمسألة إمكانية الميتافيزيقيا. ينبغي ألا تكون هذه الإعادة للبيان موضعَ اهتمامٍ تاريخي فحسب (من منظور التفسير الكانطي)، بل موضعَ اهتمامٍ فلسفي (وهو الأهم). ينبغي على الفلاسفة أن يتعاملوا مع نظرية كانط بنحوٍ جدّي؛ وما زالت مسألة إمكانية الميتافيزيقيا قضيةً حيّة في الفلسفة كما أظهرت المناقشات الحديثة. يمُكن الاحتجاج لصالح الرأي الذي يُفيد بأنّ موقف كانط تجاه القضايا التركيبية البديهية «للفيزياء الخالصة» هو أصحّ من ذلك الموقف الذي يتبنّاه الوضعيّون المعاصِرون؛ لكن يمُكن القبول بهذا الرأي من دون رفض النظرة الوضعية تجاه الميتافيزيقيا «المتسامية» -وذلك بشرط القبول بادّعاءات كانط في القسم التحليلي بالإضافة إلى الموافقة العامة على استنتاجاته في القسم الجدلي وطبيعة دلالات التجربة الأخلاقية. ولكن حتى لو اختلفنا مع كانط هنا واحتجّجنا على وجود قدرة عقلية يمُكنها تطبيق الميتافيزيقيا بشكلٍ صحيح -كما يفعل هيغل- فإن نتائج القسم التحليلي التي تُظهر أنّ الفهم على الأقل هو ليس قدرة ميتافيزيقية سوف تكون مهمة أيضاً.

لعلّ أفضل أساليب مقاربة «نقد العقل المحض» هو اعتباره تفصيلاً لكتاب «الأطروحة»

الافتتاحي الصادر في 1770 وتعارضاً معه حول «مبادئ العالم المحسوس والواضح وشكله». إنّ كتاب «الأطروحة» هو تثقيفيٌ على وجه الخصوص، وذلك إذا عددنا أنّ «نقض العقل المحض» هو استكشافٌ لإمكان الميتافيزيقيا -بمعنى أنّ العلم يدّعي منحنا للمعلومات حول حقيقةٍ غير قابلة للمعرفة بالتجربة الحسيّة- بما أنّ هذا الكتاب يُدافع بصراحة عن إمكان هذا النوع من الميتافيزيقيا. بالاضافة إلى ذلك، فإنّ الحجة الأساسية المعتمَدة لدعم هذا الموقف هي امتلاكنا القطعيّ بعض المفاهيم البديهية التي تُشكّل المقولات اللاحقة فحسب. حين نتذكّر أنّ النقطة الأساسية في القسم التحليلي هي إظهار أنّ هذه المفاهيم، على الرغم من كونها بديهية وفي حوزتنا قطعاً، هي مفاهيم تتعلق فقط «بشيء (ظواهري) عموماً» وهي فاقدة للمعنى إلا لدى تعلّقها بالتجربة الحسية، فمن غير المرجَّح أن نستخفّ بأهمية كتاب «الأطروحة».

في «الأطروحة»، يجمعُ كانط بين الرأي الذي يُفيد بأنّ الحواس فقط هي التي تمنحنا المعرفة بالظواهر (لأنّ ما نعرفه بالحواس يتَّسمُ بهيئة الزمان (والمكان)، والزمان والمكان هما طريقَان ذاتيان لإدراكنا، مع الادّعاء بأنّ الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي هي مُمكنة. وعليه، يؤكِّد كتاب «الأطروحة» المادة المستقبلية لقسم الجماليات، ولكن لا يوجد شيءٌ يتطابق بشكلٍ مباشر مع القسم التحليلي والجدلي؛ أو بالأحرى: على الرغم من وجود بعض الفقرات التي تَطوَّرَ منها هذين القسمين بوضوح، يختلف محتواها بشكلٍ مُلفت عن الفصلين المقابلَين في «نقض العقل المحض». مع ذلك، كان كانط مُقتنعاً بنقطتين سوف تصبحان أساسيتين في الكتاب اللاحق وهما: أ) الميتافيزيقيا -إن وُجدت- هي علمٌ غير تجريبي، وب) العالم الوحيد الذي يُمكننا الاطّلاع عليه **مباشرة** («إدراكه بالحدس») هو ذاك الذي نعرفه عبر الحواس. في «نقض العقل المحض»، اجتمعت هذه القضايا بعضها مع بعض -أي احتواء كلّ المعرفة لعنصرٍ حسي (عنصر «حدسي»)- لإظهار استحالة الميتافيزيقيا المتسامية؛ ولكن في «الأطروحة» لم تُقبل هذه القضية الثالثة ولم يتمّ استخلاص الاستنتاج. إنّ السبب وراء ذلك، كما تمّت الإشارة إليه سابقاً، هو امتلاكنا بعض المفاهيم البديهية المحضة التي يُمكننا عبرها إحراز «معرفةٍ رمزية» -وليس حدسية- بالأمور الفكرية. وعليه، نحن نمتلكُ بعض الوسائل (ولكن ليس أفضل ما نتمنّاه) من أجل تجاوز أدلة الحواس، والميتافيزيقيا هي ممكنة بالمبدأ على الأقل.

الموقف الذي يجري الاحتجاج لصالحه هنا مألوفٌ بما فيه الكفاية في تاريخ الفلسفة، وصلتُهُ ببعض الآراء كتلك المنسوبة إلى أفلاطون على سبيل المثال هي واضحةٌ إلى درجة أنّ أحد المعلِّقين قد لاحظ أنّ إلهام «الأطروحة» قد ورد في دراسةٍ عن أفلاطون في السنوات السابقة بشكلٍ مباشر عن العام 1770. يُعادل هذا الموقف إنكار المذهب التجريبي بناءً على بطلان الافتراض الأول لهذا

المذهب. لا تُستَمّدُ معرفتنا بأكملها من التجربة الحسية: أضف إلى ذلك أنّ «طريق الحواس» فيها هو «طريق الفكر»، والاقتراح الذي يُقدّمه كانط وغيره من الفلاسفة هو أنّ «طريق الفكر» هو الطريق الحقيقي للوصول إلى المعرفة (أو بالأحرى الطريق إلى المعرفة الحقيقية). تمنحنا الميتافيزيقيا المعرفة بعالمٍ غير خاضع للحواس ذي أداةٍ وحيدة هي الفكر، والميتافيزيقيا هي «ملكة العلوم». إنّ هذا الموقف جديرٌ بالاحترام حقاً حتى لو اعتقدنا ببطلانه، وتفاصيله تستحق الاستكشاف.

للأسف، إنّ التفاصيل التي قدّمها كانط في «الأطروحة» هي غامضة بشكلٍ مخيِّب للآمال، وهنا يظهر على النحو الأوضح تفوّق الموقف المرسوم بعنايةٍ أكبر في «نقض العقل المحض». يبدأ كانط بملاحظة امتلاك «الفكر» استخداماً مزدوجاً: الاستخدام المنطقي والحقيقي. يهتمّ الاستخدام **المنطقي** للفكر بتبعيّة المفاهيم والمبادئ ومقارنتها وفقاً لقانون التناقض، وهذا نشاطٌ ذائع في كل العلوم. ما تبدو الإشارة إليه هو: أ) تشكُّل المفاهيم؛ ب) تصنيف المفاهيم الثانوية والمتوازية؛ وج) تصنيف المبادئ. على أيِّ حال، إنّ النتيجة على نطاق الظواهر هي انبثاق التجربة من الظاهر، أي عالم منظَّم (افتراضياً). في هذه العمليات، ينبغي توافّر المعطيات ويقوم الفِكر بتفسير هذه المعلومات، لكنّ وظيفة الفكر الحقيقية ليست تفسير المفاهيم بل وظيفتها **إنشاؤها**. وفقاً لهذا الرأي، توجد بعض المفاهيم النقية في الفكر حول «الأشياء أو العلاقات»، ويمُكن للفكر اكتشافها عبر التأمل في تفسيراته الخاصة عن التجربة. يُقدّم لنا كانط أمثلة عن هذه المفاهيم وهي: «الإمكان، الوجود، الضرورة، المادة، المسبِّب، ...مع أضدادها أو نظرائها».

في 1770، أدرك كانط أنّ الاعتراف بوجود بعض المفاهيم أو (لاستخدام كلمةٍ أعم) البيانات البديهية لا يعني بالضرورة حيازتنا البصيرة بالعالم الغامض لأنّ البيانات غير التجريبية في إمكانها تحقيق جزءٍ واحد من جزئين مُمكنَين. قد تمنحنا هذه البيانات المعرفة الأصيلة بواقعٍ مختلف عن الذي نعرفه بالتجربة الحسية، أو قد تكون فقط أشكالاً بديهية لتنسيق المعلومات الحسيّة. لقد تبنّى كانط البديل الثاني في «الأطروحة» مفضِّلاً إيّاه على البيانات البديهية للزمان والمكان. لا تُستخرج معرفتنا بالزمان والمكان عامة (في مقابل معرفتنا بحالاتٍ مكانيةٍ أو زمنيةٍ محدَّدة) من التجربة لأنّ المكان والزمان هما بيانان بديهيان موهوبَان للبشر. ولكن هذا لا يعني أنّهما يُمُثّلان بالنسبة إلينا مصدراً للعلم يختلفُ عن التجربة الحسية لأنّ المكان والزمان- على الرغم من كونهما بديهيَّيْن- هما مجرد شكلين بديهيَّيْن من الشعور الإنساني، أي طريقَين ذاتيَّيْن لإدراكنا. نحن نُصنِّف كلَّ الظواهر ضمن الزمان، وكلَّ معلومات الحواس الخارجية ضمن المكان. في هذه العملية، يتمُّ افتراض الزمان والمكان بشكلٍ مُسبق ولكن فقط كشكلين ذاتيَّيْن؛ ولا معنى لهما بمعزلٍ عن

المعلومات التي ينبغي أن تأتي من الحسّ. وعليه، لا يمتلك الزمان والمكان -أو علم الرياضيات الذي «يدور حول» الزمان والمكان- أيَّ قيمةٍ ميتافيزيقية.

تبقى المفاهيم الفكرية المحضة. في «الأطروحة»، يقومُ كانط من دون تردُّد بانتخاب الرأي الذي يُفيد أنّ هذه المفاهيم تمتلك ما قد يُسمَّى –اقتفاءً لأثر فليزشاور- وظيفةً «وجودية»، أي إنّها مصدر للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية وأنّها في الواقع تمنحنا البصيرة بعالم واضح للأشياء في حد ذاتها. قيل إن المفاهيم الفكرية المحضة تلعبُ دوراً مُزدوجاً. إنّها تكشفُ أولاً عن عيوب المفاهيم الحسيّة، أي إنها تُظهر أنّ الحواس تمنحنا فقط معرفةً بالظواهر وبالتالي تمنعنا من جعل الأمور الحسيّة معيارَ الواقع الحقيقي. تستطيعُ هذه المفاهيم تطبيقَ هذه الوظيفة **الحاسمة** فقط بسبب استخدامها الآخر **العقائدي** لأنّ المفاهيم فكرية محضة، ثانياً، «تصدرُ بنمط معيّنٍ معقول فقط عبر الفكر النقيّ وهو المعيار العام لكلّ الأشياء التي تُعتبر حقيقية لحد الآن. إنّ هذا النمط –للكامل في ذاته- هو الكمال إما بمعنىً نظري أو عملي. في المعنى الأول، هو الموجود الأعلى أي الله؛ وفي المعنى الآخر هو الكمال الأخلاقي». من غير السهل إجمالاً أن نُعلن مقدار ما تقصده هذه اللغة الغريبة (بالنسبة إلينا)، ولكن ينبغي أن تعني على الأقل أنّ فكرنا يمنحنا نوعاً من المعرفة بما أسمتْه الفلسفة اللاحقة «المطلق»، وأنّ هذا يدلّ على أنّ المفاهيم الفكرية المحضة تُشكِّل مصدراً للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية. إنّ الاستخدام العقائدي للمفاهيم الفكرية المحضة هو الميتافيزيقيا حسب الافتراض، على الرغم من تعريف هذا العلم بـ»قسم الفلسفة الذي يحتوي على المبادئ الأولى لاستخدام الفكر المحض». يوجد علمٌ يمُهِّد له وهدفه إظهار الاختلاف بين المعرفة الحسية والفكرية، ويُعلن كانط أنّ كتاب «الأطروحة» في حد ذاته هو نموذجٌ لذلك العلم (أو بالأحرى مقالةٌ عنه).

إذا سألنا عن نتيجة كلِّ هذا، سوف يكون الجوابُ بسيطاً بالفعل. في التجربة الحسية، نعرف عالماً يتمُّ استكشافه من حيث: أ) مادّته في العلوم التجريبية؛ وب) وشكله في الرياضيات. ولكن فوق كل هذا، نمتلكُ مصدراً مختلفاً لمعرفة بعض المفاهيم الفكرية التي تُشكِّل جزءاً من جهازنا الذهني وتمنحنا البصيرة بعالمٍ آخر- عالم الحقيقة وليس المظاهر. لهذا السبب، يُصبح علمٌ آخر مُمكناً، وهذا العلم هو الميتافيزيقيا: النقطة القصوى التي نُحرز فيها مفهوماً عن الله.

إنّ أكثر الأشياء إثارةً للاهتمام وأقلّها مدعاةً للرضى في كتاب «الأطروحة» الافتتاحي هو مبدأ الاستخدام الحقيقي للفكر. هناك أمران في الكتاب يُلفتان القرّاء المطّلعين على «نقض العقل المحض» على الفور، وهما: الوظيفة «الوجودية» للمفاهيم الفكرية المحضة، وفقدان أيِّ شيء يتطابق مع الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل. إنّ المفاهيم النقية التي تمّت الإشارة إليها (المبادئ

غير التجريبية) هي مفاهيم لحيازة الفهم بالمعنى الآخر، وإذا لم تُشِر عبارة كانط -أنّ الفكر يُنشئ مفاهيم عن «**الأشياء** أو العلاقات»- إلى ذلك، لا يبدو أنّه توجد علامةٌ على القابلية المستقبلية المتمثّلة بالعقل. إذا لم يُنذِر الاستخدامُ المنطقي للفكر بذلك، لا مجال لانتظار التعاون الضروري للحسّ والفكر في المعرفة. عوضاً عن هذين المبدأين، سيكون لدينا إثباتٌ غير ناضج فحسب للاختلاف بين الحواس والفكر، ونظريةٌ غير مفصَّلة على الإطلاق تتحدّث عن كيفية منح أحدهما للمعرفة بالظواهر والآخر بالأشياء في حد ذاتها.

لقد تبدّل كلُّ هذا في «نقض العقل المحض». ينصبُّ اهتمامنا هنا بشكلٍ رئيسٍ على تفسير جُزءٍ من التغيير، وهو ذاك الذي يؤثِّر في مفاهيم الفهم. يرى «نقض العقل المحض» أنّه لا يمكن الانتفاع من وجود المفاهيم البديهية لإثبات الاستنتاجات التي يُدَّعى إثباتها لها في «الأطروحة»، فتصبح النتيجةُ إعلانَ استحالة الميتافيزيقيا. وعليه، يُوفِّر «نقض العقل المحض» -إن جاز التعبير- تعليقاً على أبرز دعوى في «الأطروحة» ونقضاً لها، ولكن بسبب الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل تمّت الإطاحة بالميتافيزيقيا في «نقض العقل المحض» بشقَّين: في القسم التحليلي حيث تمّ تناول مفاهيم الفهم، والقسم الجدلي حيث تمّ التعامل مع أفكار العقل. كما قد تبيّن، يرى كانط أنّ الادّعاءات على كون العقل قابليةً ميتافيزيقيةً هي أعظم من ادّعاءات الفهم، ولكن تبقى إشارةٌ واحدة على الدوام-كما يُظهر كتاب «الأطروحة»- وهو أنّ مفاهيم الفهم تمتلكُ قيمةً ميتافيزيقية. بما أنّ هدفنا الآن هو تتبُّع تطوُّر مناقشة إمكانية الميتافيزيقيا في الجزء الأول من «نقض العقل المحض»، سوف ندع معالجة الأفكار.

لا حاجة لصرف الكثير من الوقت على قسم الجماليات لأنّ النقاشات التي استفاد منها كانط فيه تتطابقُ تقريباً مع تلك التي قدّمها في الأقسام المقابِلة في كتاب «الأطروحة» الافتتاحي. مجدداً، نمتلك نظريةً تؤكِّد بديهية وذاتية الزمان والمكان. إنّ المكان والزمان بيانان بديهيان: إنّهما افتراضان لنوع التجربة التي نمتلكها وليس الشيء الذي نتعلمه من التجربة، ولكنّهما أيضاً شكلاَن لإحساسنا وطريقَان نقومُ من خلالهما بالضرورة بإدراك معلومات الحواس. لا يترتّب على ذلك فقط عدم امتلاك المكان والزمان قيمةً ميتافيزيقية، بل أيضاً عدم إمكان أن يكون لأيِّ شيء مرتبطٍ بالمكان والزمان أي أهمية ميتافيزيقية. السبب هو أنّ الميتافيزيقيا- إن وُجدت- ينبغي أن تكون غير تجريبية، أي ينبغي أن يكون لديها مصدر آخر غير التجربة الحسية. سوف نرى أنّ النقطة التي تتحدّث عن الطبيعة الحاسمة للعلاقة بين المكان والزمان هي مهمة بالنسبة إلى مبدأ كانط حول المفاهيم البديهية.

ينبغي الاعتراف بأنّ النقاش الوارد في قسم الجماليات له أهميةٌ فلسفيةٌ ضئيلة فقط في يومنا

الحالي. ما زال مبدأ ذاتية المكان والزمان مهماً، ولكن بالكاد يمكن أخذ الموقف الذي يعتبر أنّ المكان والزمان قد يكونان بديهيَّيْن ولهما أهمية ميتافيزيقية على محمل الجد. ما دام قسم الجماليات يجادل ضد المفهوم الميتافيزيقي للمكان والزمان، من غير المرجَّح أن يتمّ نقضه. من ناحيةٍ أخرى، ما دام كانط مُهتمّاً في قسم الجماليات بتقديم فلسفة للرياضيات (كما يفعل بالنسبة لعلم الهندسة في «الشرح المتسامي لمفهوم المكان» على الأقل)، تعتمد نظريته على ما يبدو أنه رأيٌ قديم عن طبيعة ذلك العلم. لا يمُكن للنظريات الفلسفية حول طبيعة الرياضيات- والتي تبدأ،كنظريات كانط، من الرأي الذي يقول إن العلم له رابطة مميزة مع المكان والزمان- أن تكون صالحة لأنّه قد اتّضح الآن على نحوٍ معقول أنّ الرياضيات لا «تدور حول» المكان والزمان على الإطلاق.

على الرغم من ذلك، توجد نقطةٌ في نظرية كانط حول الافتراضات الرياضية ما زالت تُفيد العلم. يُعتبر أنّ الرياضيات تهتمّ «بالتنوّعات المحضة» للمكان والزمان. بكلمةٍ أخرى، تصفُ الرياضيات الطبيعة الجوهرية للمكان والزمان حين يتم استخلاص فكرة مجردة من جميع الحالات المكانية والزمانية الواقعية. لكن بسبب عنصر التجريد هذا، لا تتحدّث القضايا الرياضية أبداً عن عالم الحقيقة- حتى العالم المحسوس للحقيقة- وتقوم فقط بالتصريح عن الأحكام التي ينبغي لكل موجودٍ في ذلك العالم امتثالها. وعليه، يمُكن وصفُها كقضايا تُصدر الأمر بالنسبة للتجربة، ولكن بمعزلٍ عن هذه الإشارة إلى التجربة فإنّها تكون خالية من الأهمية الحقيقية. من الصحيح أن الرياضي الحقيقي لا يفقد اهتمامه بها، ولكنّه لا يكترث بشكلٍ خاص فيما إذا كانت القضايا الرياضية تمنحنا **المعرفة**.

تمتلكُ هذه النظرية للطابع الإلزامي للقضايا الأخلاقية جدارةً ترفعها فوق سائر محتويات قسم الجماليات. إنّها لا تمنح فقط ما يبدو أنّه بيانٌ حقيقي لطبيعة القضايا الرياضية، ولكنّها ذات دلالةٍ مرتبطة بما تبقّى من معرفتنا التركيبية البديهية لأنّها تُظهر أنّ مجموعةً من القضايا البديهية والتركيبية في آنٍ يمُكنها مع ذلك أنّ تكون مجموعة من القضايا الإلزامية. وعليه، على الرغم من عدم انبثاقها من التّجربة الحسية قد تكونُ مرتبطة بها. مما لا شكّ فيه أنّ كانط يُخطئ حين يعتقدُ بوجود رابطةٍ مميزة بين الرياضيات والتجربة المكانية-الزمانية، أي في اعتقاده أنّ القضايا الرياضية- في المصطلحات التي سوف تُوضَّح لاحقاً- هي إلزامية على نحو الخصوص وليس العموم. في الواقع، تمتلك الرياضيات نوعاً من الأهمية الميتافيزيقية لأنّها –بتعبير ليبنيتز- تنسحبُ على كلّ العوالم الممكنة. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الرياضيات في حد ذاتها هي قاعدة مناسِبة للميتافيزيقيا؛ إذ لا يمُكنك أن تقول شيئاً بالغ الأهمية عن عالمٍ واضحٍ فقط من خلال العلم أنّ القضايا الرياضية تنسحبُ عليه. إنّ كل هذا، كما سوف نرى، يُلقي الضوء على القيمة الميتافيزيقية لمجموعةٍ أخرى من القضايا الإلزامية.

كانط وفلاسفة ما بعد الحداثة

دوّامات التأويل

أحمد عبد الحليم عطية [*]

يناقش الباحث العربي البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة في هذا البحث رؤى تأويلية متعددة قدّمها مفكرو ما بعد الحداثة حيال شخصية كانط وأعماله. كما يبيّن أبرز القراءات التي تأثرت بالكانطية بوصفه مدرسة مؤسسة لفلسفة الحداثة. منها على سبيل المثال الكانطية الجديدة والبنيوية والوضعية المنطقية وصولاً إلى الماركسية، وما لحق ذلك من تيارات ليبرالية وعلمانية نظرت إلى كانط على أنه معلم أول لعصر الحداثة.

كيف تعامل الفكر الحداثوي مع كانط، وكيف فهموه، وإلى أي حدّ صحّت قراءاتهم في ظل الموجة العارمة من الإسقاطات الأيديولوجية التي تعرض لها؟

هذه الأسئلة ستكون موضع مناقشة هذا البحث وتحليله.

المحرر

يمكن القول بداية إن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، هي قراءة تضاف إلى قراءات سابقة متعددة لهذه الفلسفة. فالواقع أن كل اتجاه فلسفي يجد فيها ما يدعم توجهاته. فهناك قراءة تحليلية، وقراءة ماركسية، وقراءة بنيوية، وقراءة ما بعد حداثية الخ.. ويمكن أن نشير بإيجاز إلى ملامح بعض هذه القراءات لبيان ثراء الفلسفة النقدية؛ التي توقف أمامها الفلاسفة الجدد، ممن ينتمون إلى ما سمي بـ فلاسفة الاختلاف. سوف نناقش هذه القراءات المتعددة في الفقرات الآتية وقراءتها على أنها فلسفة تحليلية.

---

*- باحث في الفلسفة وأستاذ في جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

الفلسفة النقدية؛ فلسفة تحليلية. هكذا كتب داعية الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في ثقافتنا العربية وفكرنا المعاصر زكي نجيب محمود؛ جاعلاً من كانط رائداً للتحليل. فالفلسفة مهمتها التحليل، والكشف عن الفروض السابقة المطلقة التي ينطوي عليها تفكير الناس في عصر من العصور هو الواجب الأول للفيلسوف. ولما كان كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل، فإننا نعده فيما يقول؛ في طليعة فلاسفة التحليل[1]. ويفصل الفيلسوف التحليلي هذه القراءة في الفصل الثاني من كتابه "موقف من الميتافيزيقا"؛ محاولاً أن يجد سنداً لهذا الموقف عند كانط. فقد كتب الأخير "نقد العقل النظري الخالص" وأراد تمهيد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خالية من أوزار الماضي وأخطائه. أن كانط لم يرد بكتابه أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً بل أراد أن يتخذ منه آداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج.. لكنه لم يكد ينتهي من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية في الرياضة والطبيعة هو كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ولا شيء غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقا معنى فهي تحليل القضايا العلمية. لهذا وجدنا الفيلسوف الإنجليزي التحليلي آيير Ayer يهتم بتقديم كتاب س. كورنر S. Korner عن كانط[2].

وهناك بالإضافة إلى هذه القراءة للوضعية التي تجد أصولاً لها في ألمانيا لدى الكانطيين نجد ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كانط. صحيح أن هذه الفلسفة ليست هي القراءة السائدة؛ التي تربط ماركس بهيجل. وهو ما فعله فلاسفة مدرسة ماربورج في محاوراتهم تأسيس الأخلاق الاشتراكية على نظرية كانط في الفكر العملي خاصة عند هرمان كوهين، الذي روج للإشتراكية الخلقية[3]، وكارل فورليندر Vorlnder [4] وكذلك لدى فلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية أمثال: ماركس ادلر 1783-1937 وأووتوباور، ورودلف هلفردنج. رأى أدلر أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية هو بما يلزمها من عناصر فلسفية، وحاول أن يطبق الترانسندتنالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية[5] لكنّ أهم ممثل للنزعة الكانطية في الماركسية الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي lucio coltti الذي نادى بنزعة كانطية في

---

[1]- الدكتور زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط 3 عام 1987 ص 42. وهو يؤكد ذلك في صفحات متعددة يقول: الميتافيزيقا عنده - يقصد كانط - تحليل للقضايا العلمية «ص 52، وأيضا» الفلسفة النقدية - أي التحليلية. ويضيف أننا إذ نقول عن فلسفة كانط إنها « نقدية » فإنما نعني بذلك أنها تحليلية ...وحين نصف فلسفته بأنها « ترنسندنتالية » فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من القضايا التي يستخدمها الناس في علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية.

[2]- المصدر السابق ص 48 وانظر تقديم اير لكتاب كورنر عن كانط **S. Konar, Kant, a pelican book, London 1955.**

[3]- انظر في ذلك **Kant Uud Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reeinen Willens 1954** نقلا عن عادل ضاهر: كانط والماركسية، مجلة الفكر العربي، بيروت العدد 48 عام 1987، ص 159.

[4]- انظر كتابيه **Kant Und Der Soyialismus 1955, Kant, Fichte, Hegek Und Der Sogialismus 1920** نقلا عن عادل ضاهر، المصدر السابق.

[5]- د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص 197.

محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس من خلال نظرة الأول إلى الوجود؛ على أنه شيء فوق منطقي extra logical. فهذه النظرة إلى الوجود هي ما تحتاج إليه الإبستمولوجيا الماركسية باعتبارها إبستمولوجيا مادية[1]. وهناك من يرى أن ماركس أظهر بعض التأثر بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر ياكوب طاويس Jacop Taulpes[2].

وإلى ذلك يمكن أن نلتمس كانطية بنيوية لدى كلود ليفي ستروس Straures إذ يبدو تأثير كانط في الأنثروبولوجيا البنيوية عنده. وستروس يعترف جزئياً بهذه الكانطية. لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطية من دون ذات متعالية ولم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل إنه أكد هذه القرابة التي تربطه بفلسفة نقد العقل النظري وقد كتب في الصدد يقول: "عندما نضع هدفاً لأبحاثنا، الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن إشكاليتنا تلتقي الفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلاً أخرى. ويرى بعضهم أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعور مقولي يتصف أساسا بقدرة على التركيب والتأليف. إنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية[3].

وينظر جان جراوند Jean Grondin أحد الكانطيين المعاصرين إلى نقد العقل عند كانط بمنظور بنيوي؛ فقد تعامل كانط مع موضوعه نقد العقل بطريقة بنيوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية. ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراض تاريخي للمعارف والأفكار. بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليل بنى وآليات أو وصف قوي ووظائف، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، لقد اكتشف كانط أرضاً معرفية جديدة لم يتم استيطانها؛ لقد أراد لنقده ألا يكون فقط تاريخاً للعقل الفلسفي بل تحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشري.[4]

ديمومة الحداثة بعد كانط

ويمكن أن نضيف أيضاً اهتمام هابرماس، واهتمام مفكري الحداثة بالفلسفة الكانطية تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها. إذ يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لم تستنفد دورها بعد؛ فهي مشروع مازال لديه ما يقدمه، مشروع لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال يرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدي التحريري الاجتماعي الذي

---

[1]- المصدر السابق، ص 194.

[2]- محمد الشيخ - ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1966، ص 38.

[3]- عبدالرازق الداوى: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 81 - 90.

[4]- أنظر جان جرواند J. Jrondie، كانط، ص 60 71- نقلا عن على حرب نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993: ص 224.

شعاره المبكر مقالة كانط الديالكتكية "ما التنوير"؟. ويمكن مراجعة مناقشة هابرماس لمقالة كانط في دراسته "التصويب إلى قلب الحاضر" في كتاب ديفيد كوزيه هوى: "فوكو قارئ نقدي، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: ما النضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما عصر التنوير[1]. يبين لنا أن هابرماس ما يزال جوهرياً ومشغولاً بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطي: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟ وماذا يمكنني بشكل معقول الطموح إليه؟ كما في كتابه "الوعي الاخلاقي والعقل التواصلي". وإن كان بعضهم يرى أن تفكير هابرماس في إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن صيغ لغوية تواصلية أو أفعال - كلامية - مؤشر على تراجع هابرماس عن "موقفه الكانطي" القوي الذي تجلى في كتاباته الأولى[2].

ويهمنا أن نحدد موضوعنا بإشارة موجزة إلى بعض الآراء التي تسعى لتعريف ما بعد الحداثة، على الرغم من تعدد بعض هذه التعريفات وتشعبها وعدم تحددها، حتى نتمكن بعد ذلك في الفقرات التالية من تناول موقف كل فيلسوف ممن ينتمون بشكل أو آخر إلى هذا التيار من الفلسفة النقدية، لكي نعطي صورة ثانية عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية تضاف للمصادر المعروفة لها والتي تتوقف خاصة عند نيتشه وهيدجر وأحيانا فرويد[3].

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريف لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفات واختلافها وتعقد لغة أصحابها واتساع معارفهم؛ سيكون علينا أن نمضي إلى تحليل مجموعة النصوص التي قدمها كل من: جيل دولوز؛ وميشل فوكو؛ وفرانسوا ليوتار؛ وجاك دريدا؛ الذين يشار إليهم - على الرغم من الاختلافات فيما بينهم، وعلى الرغم من تطور أعمالهم وفقاً لمناهج وتوجهات فلسفية مختلفة عبر مراحل كتاباتهم - على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة[4].

تشير كارول نيكلسون إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة تشمل عدداً من المقاربات النظرية من بينها: النزعة البنيوية والبرجماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط"[5]. يقول ديفيد لاين: "لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العام

[1]- كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية ترجمة د. عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت 199 ص 208، 228.

[2]- المصدر السابق، ص 240.

[3]- انظر أثر نيتشه في فلاسفة ما بعد الحداثة في دراستنا عن نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول القاهرة، ديسمبر 2000.

[4]- راجع التعريفات المختلفة لفلسفة ما بعد الحداثة في كتاب مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1994، وكذلك العدد الخاص من قضايا فكرية حول الفكر العربي بين العولمة الحداثة وما بعد الحداثة. العدد التاسع عشر والعشرون أكتوبر 1999.

[5]- Carl Nicholen: Postmoderism Feminism And Eduction, The Need For Solierity Eduiccation Thery, Summer 1989, Vol - N 3 P - 197 محمد الشيخ - ياسر الطائري مقاربات في الحداثة، وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت 1996، ص 16.

بعد ظهور كتاب ليوتار Lyotard "الوضع ما بعد الحداثي" ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتاب آخرون - معظمهم فرنسيون - خلال الثمانينيات، وعلى الرغم من أن عدداً من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو ابتعدوا عنه، بقي عالقا بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار Boudrilard وجاك دريدا Derrida وفوكو وليوتار نفسه طبعا ولا يمكن تجاهل كتاب آخرين مثل: جيل دولوز وجياني فاتيموGinni Vattimo وريتشارد رورتي[1].

وترد معظم ـ وربما كل - الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيتشه، الذي يمثل مفترق الطرق؛ تفرعت عنه مرحلة ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاي وخط نقدا الميتافيزيقا الذي ورثه هايدغر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكي يفجر الغلاف العقلاني للحداثة[2].

أصالة الحداثة عند نيتشه وهايدغر

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيتشه فيما بعد الحداثة من خلال كتاب جياني فاتيمو Vattimo "نهاية الحداثة" فهو يرى في نيتشه ما يجمع بين فلاسفة ما بعد الحداثة وأفكارهم يقول: "إن التنظيرات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة لن تكون مفيدة فلسفياً إلا إذا ربطت ما بين إشكال العود الأبدي النيتشويه وتجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر[3]. وهذا ما يشاطره فيه ديفيد لاين، الذي يؤكد أنه لكي يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية في الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شك أن أهم مفكر في هذا الصدد هو نيتشه فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لأوانه[4].

يصوِّر نيتشه في تاريخ الفلسفة بوصفه المقابل لكانط، وإذا استخدمنا لغة نيتشويه فهو يمثل الديونيزية مقابل كانط الذي هو أقرب للروح "الأبولونية". والحقيقة أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهايدغر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة. فإنهما بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانط في كتابه "نيتشه والفلسفة" وفيما أشار كل من كريستوفر

[1]- كتب ديفيد لاين كتابه ما بعد الحداثةPost - Modernity وصدر عن مطابع الجامعة المفتوحة باكنجم 1999 وترجم خميس بوغرازة فصل: ما بعد الحداثة: تاريخ فكره، مجلة نزوى العدد 26 إبريل 2001 ص 66.

[2]- انظر هابرماس «القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، 1988، وانظر أيضا القسم الأول من كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2002، ص 13 - 28.

[3]- Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988 وقد ظهر هذا العمل بعد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب نيتشه إرادة القوة The Will to Power - انظر مادون ساروب المصدر السابق.

[4]- ديفيد لاين: المصدر السابق، ص 37.

وأنت واندزجى كليموفسكي إلى موقف نيتشه من كانط؛ وهما يريان أن تحليل كانط للحكم في علاقته بالإستطيقا بوصفها إحساساً، يمكن أن يُرى كاستباق لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وهما يستخدمان على نحو متشابه شخصية العبقري من أجل سبر أغوار الأفكار.

يرى بعضهم أن نقد نيتشه النزعة الإنسانية بوصفها ميتافيزيقا، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيماً مزيفة للواقع.. لكن هذا النقد يسير في الاتجاه المعاكس تماماً للتقليد الفلسفي الكانطي.. فبينما دعا كانط إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمي. يرى نيتشه أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق.

وهايدغر أيضا قدم دراسات متعددة عن كانط مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، "السؤال عن الشيء"[1] مقولة كانط عن الشيء"وحلقة بحث عن كتاب كانط" الدليل الوحيد الممكن على وجود الله"، ويمكن أن نرى بينهما بعض التشابه؛ وهو أن فلسفة كانط تدور حول إشكال رئيس ينشغل به هو أيضاً وهو إشكال الوجود المتعين، الذي يشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هايدغر كما يرى كل من: وانت وكليموفسكي إلى إعادة صياغة سؤال كانط عن الأحكام التركيبية القبلية[2].

يظهر الاهتمام المعاصر الكبير بصاحب الفلسفة النقدية في مجالات فلسفية متعددة، من بينها: فلسفة الاخلاق المعاصرة خاصة الأخلاق النظرية للتعالي الديني عند لفيناس، وأخلاق الحوار عند كارل. اتوابل، والأخلاق التواصلية عند هابرماس، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس وأخلاق العدالة والإنصاف عند جونرولز كما أوضحت جاكلين روس J.Rusفي كتابها الفكر الاخلاقي المعاصر La Pencee Ethique Contemporaire وكتابنا الفكر الأخلاقي المعاصر[3]. ويمكن الإشارة الى العناية التي يوليها فيلسوف الهيرمينوطيقا بول ريكور للفيلسوف الألماني[4]. أو الموقف النقدي الذي تتخذه بعض التيارات المعاصرة خاصة ما يسمى بالفلسفة النسوية[5].

---

[1]- هيدجر: كانط: ما الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق ن المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

[2]- انظر كرستوفر وانت واندزكى كلموفسكى، الصفحات 166 - 168، وعبدالرازق الداوى ص 34 وعن مؤلفات هيدجر عن كانط انظر د. عبدالغفار مكاوي خاصة دراسته في تقديم كتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة 1977، صفحات 231 / 241 / 243.

[3]- جاكلين رونس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، بيروت 2001.

[4]- راجع الاهتمام الذي أولاه ريكور لكانط خاصة في الجزء الأول من كتابه الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

[5]- خالد قطب: نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط، أوراق فلسفية، العدد 11 ص 388-404.

سوف نتوقف في الفقرات الآتية عند قراءة كل من: جيل دولوز وفوكو وليوتار ودريدا، إذ أفرد كل من هؤلاء عملاً أو أكثر حول كانط قراءة وإعادة تفسير في بعض جوانب الفلسفة النقدية التي لم تلقَ الاهتمام نفسه من المفكرين السابقين، لا سيما أولئك الذين توقفوا أمام جانبين فقط في فلسفة كانط هما: نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري الخالص ونظرية الواجب أو نقد العقل العملي.

أولاً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:

نتناول هنا قراءة جيل دولوز فلسفةَ كانط والاهتمام الكبير الذي خصصه لمفهوم النقد، في كتبه النقدية الثلاثة، خاصة كما يتجلى في "نقد ملكة الحكم". فقد تناوله في كتابه "كانط والفلسفة النقدية. وفي عدد من كتبه الأخرى. وسوف نشير في البداية إلى أهم ملامح فلسفته لنوضح مكانة كانط في هذا السياق.

لقد عرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلسفة هي إبداع التصورات هي التعريف الغالب على فلسفته. وقد مرَّ تفكيره ـ كما يخبرنا ـ بمراحل متعددة. يقول في حوار أجراه معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد في المجلة الأدبية الفرنسية عام 1988 "يمكنني الحديث في هذا المجال عن ثلاث مراحل: لقد بدأت بتأليف كتب في تاريخ الفلسفة حيث إنّ الكتاب الذين اهتممت بهم، كان يجمعهم شيء مشترك". كتب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيتشه كتابين، وعن البرجسونية و"كانط وفلسفته النقدية" 1963. وسعى في المرحلة الثانية لبناء فلسفته الخاصة؛ وانصب اهتمامه في المرحلة الثالثة على الأدب عامة فقد كتب على سبيل المثال "مارسيل بروست والعلاقات" و"كافكا" وعن فن الرسم مثل "بيكن: منطق الحساسية" وعن السينما، ثم عودة لتاريخ الفلسفة فقد كتب عن "فوكو" و"الثنية ليبنتز والباروك"[1]. ويقول أما كتابي حول كانط فهو مختلف... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته[2]. وفي هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Ch. Norris أن دولوز في

[1]- انظر دراسة مطاع صفدي: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة الفكر العربى المعاصر، وفي مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ما الفلسفة؟، المركز الثقافى العربى، بيروت 1997 ص 5 - 25 وأيضا دراسة الحسين سحبان ما الفلسفة؟ مجلة الحكمة، الرباط، العدد الأول. راجع كتاب الان باديو Alain Bediau عن دولوز، هاشيت Hachette, Paris 1997، الذي يحدد الوضعية التي تحتلها فلسفة دولوز في الفكر الفلسفي المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفي عنده. انظر إبراهيم عمايريه: دولوز تأليف باديو، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 2 - 3 ص 124 - 128 ويهمنا الأشارة إلى أهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، راجع دراسة أحمد العلمي: دولوز وإبن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني، مايو 1999 ص 81 - 95 وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذي يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: سياسات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية، العدد 2 - 3 ص 13 وما بعدها.

[2]- جيل دولوز الفيلسوف المترحل علامات وأحداث حوار أجري مع بيلور وفرانسوا يوالد، نشر في مجلة ماجزين ليترير العدد 259 سيتمبر 1988 ترجمة محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي العدد 13 - 14 ربيع 1991 ص 206 - 207 عبد العزيز إدريس: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربي المعاصر، العدد 110 - 111 ربيع وصيف 1999 ص 97 - 98.

دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملي بطريقة تدرك المراد الكانطي المنطقي منها، حتى في أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية [1].

سوف نعرض فيما يلي أربع فقرات بصدد أفكار كانط كما جاءت عند دولوز في كتاب "الاختلاف والتكرار"، والعلاقة بين كانط ونيتشه كما يراها دولوز في "نيتشه والفلسفة"، وكتاب دولوز عن "فلسفة كانط النقدية"، ثم مقارنته بين كانط وميشيل فوكو تمهيدا للقسم الآتي من البحث عن فوكو وكانط.

1- يعد "الاختلاف والتكرار" أول كتاب ضخم من تأليف دولوز، وهو ليس فقط تتويجاً لمساره التعليمي في تلك السنوات التي خصصها لتدريس الفلسفة، إنه عمل يدشن فلسفة جديدة، هي فلسفة الاختلاف، ويعدّ مرحلة حاسمة في مسار دولوز وهمزة الوصل بين الأعمال التي سبقت والأعمال التي ستتلوها، كما يوضح فيليب مانج. إن الحدس الذي ارتكز عليه، هو القول إن الكائن تعدد واختلاف وتنوع إذ يمكن القول إن فلسفة دولوز هي قبل كل شيء فلسفة "الاختلاف". ينتقد دولوز التمثل La Representation فالتمثل ليس قادرا على استيعاب المختلف؛ لأنه يعمل وفقاً لآليات ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ أو تاريخ هذا الخطأ، ويمكن القول إن الموضوع الحقيقي لكتاب "الاختلاف والتكرار" يدور حول الإطاحة بآلية التمثل مانج:ص18.

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر في بداية كتابه حالات التكرار الحقيقي التي تنتسب إلى ميادين متعددة: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهمنا منها ما يأتي على ذكره في مجال القانون الأخلاقي، إذ يرى أن كانط -إذا صرفنا النظر عن التكرار الذي يحدث في الطبيعة- لا يحصرنا في حيز جديد من الشمولية والعمومية والمماثلة؛ بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أي إنه يقترح موضوعاً يظل التشريع الأخلاقي يردد أنموذجه. مانج:ص23. ويسجل دولوز الإضافة التي حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتي. فالأنا أفكر لا يعني أن جوهري هو في كليته صيرورة فكر تتعقل الزمن غير أن الزمن يخترق الفكر مانج:ص29.

تسري أفكار كانط في سياق "الاختلاف والتكرار" تدعيماً لرأي أو تأييداً لفكرة أو نقداً لأخرى. فهو يرى أن ميزة كانط تكمن في أنه ساوى بين ما هو "فكرة" وما هو "أشكالي" فعن طريق الإشكالي؛ تأتي الفكرة، لكن الفكرة عند كانط انحصرت في مجال عمومية المفهوم. وفي حديثه عن مشكلة نشأة الأفكار وأصلها ومشكلة واقعيتها وتجسدها في حيز الفعل. يرى دولوز فيما جاء تحت عنوان

[1]- Christopher Norris, On the Ehics of Deconstruction, in his book, Derrida, Fontana Paber backd, 1987, p 223.

"من أين تأتي الأفكار؟" أن كانط قد حدد نشوء الأفكار الإشكالية؛ فاتخذ من العقل تلك الملكة المتميزة موضوعاً لها. ص63.

2- يتناول دولوز كانط في أربعة مواضع من كتابه "نيتشه والفلسفة". نجد ذلك في نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثاني؛ إذ يبين موقف نيتشه حيال كانط في الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشرة من الفصل الثالث عن النقد. هي على التوالي نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه نسبٌ كانطي؛ بل هنالك خصومة نصف معلنة ونصف مخفية؛ بسبب قصور نقده؛ لقد وجد نيتشه في العود الأبدي وإرادة القوة؛ تغيراً جذرياً للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذي خانه كانط؛ في الوقت ذاته الذي تصوره فيه استئنافاً للمشروع النقدي على أسس جديدة ومع مفاهيم جديدة[1] ويبين دولوز في حديثه عن مخطط جينالوجيا الأخلاق؛ ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقض تصور كانط للتعارضات Antinomies. ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعها ولا امتدادها الحقيقي حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ كما يقول في القسم الثاني من الجينالوجيا وهو يعبر عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة إرادة القوة، القسم الأول 305.

لقد أراد نيتشه في الجينالوجيا إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كما يقول دولوز - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة وأفسدها؛ ليس فقط في التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيجل، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه نيتشه والفلسفة ص113-114

تناقض كانط مع نفسه

تكمن عبقرية كانط في "نقد العقل الخالص" في كونه تصور نقداً محايثاً للعقل بوساطة العقل، لا بوساطة الشعور أو بوساطة التجربة أو أي هيئة خارجية أيا كانت. ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل، ويرى أن هذا هو التناقض الكانطي، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته. لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليه بمهمة أن يكون قاضياً لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلي؛ إن الفلسفة الترانسندتالية تكتشف شروطاً تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية، هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصل تكويني للعقل، وأصل تكويني للإدراك

[1]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ص 69.

ومقولاته. ويرى دولوز أننا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا؛ وإدراك القوة على أنها مبدأ قادر على تحقيق النقد الداخلي نفسه ص117.

ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوي والتصور الكانطي للنقد في نقاط متعددة أهمها: أنه ليس العقل هو المشرِّع الكانطي بل عالم الجينالوجيا هو المشرِّع الحقيقي. إن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الأسمى الإنسان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتسويغ بل بالشعور، صورة مختلفة، حساسية أخرى نفسه ص120-121.

تظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز في تخصيصه كتاباً حول "فلسفة كانط النقدية" يظهر فيه تطور النقد من العقل النظري إلى العملي حتى يكتمل في ملكة الحكم، فالعمل الذي خصصه دولوز لبيان تعريف الملكات ووظيفتها يتكون من مدخل وخاتمة وفصول ثلاثة[1]. يبدأ في المدخل بتعريف العقل عند كانط. ويذكر تحديده الفلسفةَ على أنها "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشري"؛ للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنة بين مكانته في فلسفته من جانب، وفي التجريبية والعقلانية الدوجماطيقية من جانب؛ فالتجريبيون يرون الغائية في الطبيعة وكانط يرجعها للعقل والعقلانية السابقة عليه تقر بالغايات لكن كشيء خارجي وأعلى يجعل العقل ينشد وجوداً، وخيراً مطلقاً؛ بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أن الغايات موجودة في العقل.

وينتقل دولوز بعد ذلك للحديث عن الملكات؛ محدداً معنيين للملكة Faculte، فهي بالمعنى الأول: كل تصور في علاقة مع شيء آخر، فهناك علاقة وفاق وتطابق، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة الرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليا إذ يعرض للعلاقة بين الملكات وهل لها ترتيب أدنى وأعلى. ليبين أن نقد العقل النظري تأمل في الملكة العليا للمعرفة بينما يختص نقد العقل العملي بالملكة العليا للرغبة، ويعني نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثاني للملكة أن تكون مصدراً نوعياً للتصورات يقول: "تحيل الملكة في المعنى الأول على العلاقات المتنوعة للتصور على وجه العموم، وتحيل في المعنى الثاني على مصدر نوعي خاص للتصورات"فلسفة كانط النقدية ص15 وفي هذا المعنى الثاني تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنواع للملكات بهذا المعنى وهي: الخيال والذهن والعقل، ويثير دولوز مسألة العلاقة بين المعنيين في نهاية مدخله ليصل إلى حلها في نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله في المدخل هو نفس ما شغله في كتاب الاختلاف والتكرار.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هي بيان كيفية وصول كانط للنقد وغايته نقد الحكم،

---

[1]- Gilles Deluze: la Philosophic critique de kant, pactrice desfacutes Uni France, 1961. ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1997.

والدليل على ذلك القضايا التي أثارها في بداية كتابه وفي سياقه وحتى الخاتمة هي قضايا الغائية والعلاقة بين الملكات[1]. لقد كان موضوع دولوز الرئيس؛ أن يوضح بعض المشكلات التي تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة؛ التي تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة، قاعة محكمة تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائري معين لكي يمنع أي صوت سلطة مفرد مضيع للحرية من ممارسة قوة مطلقة، وبالتالي يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل قبل أي قانون. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمي الكامل في النقد الكانطي - إبستمولوجياه وأخلاقياته على السواء - بوصفه نسخة عاكسة لـ "برلمان" ملكات عقلية ديمقراطي ليبرالي، يشيد لضمان سيادة العقل.

وحتى يكون دولوز مطمئناً عرض تعليقاً كانطياً بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة في عملية تأسيس برلمان معرفة. لكنه في كتاباته الأخيرة وعلى الأخص أوديب مضاداً يتخاصم تماما مع نماذج العقل التنويري. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوي[2]. إنه باختصار يتخلى عن النقد الداخلي للمفاهيم والمقولات الكنطية من أجل لغة تحتفي بانبثاقها في عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعي. ومثل فوكو يساوي دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أي نوع من النقد الفلسفي الذي يستقي أصله من وجهة نظر العقل التنويري[3].

3 - تناول دولوز كانط في كتابه "المعرفة والسلطة" في تحليله أركيولوجيا فوكو المعرفية تحت عنوان "الأبنية أو التشكيلات التاريخية" ما يرى وما يعبر عنه. وهو يرى أن الكلام والرؤية؛ العبارات والرؤى عناصر خالصة وشروط قبلية ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها في لحظة معينة، كما تتكشف السير وألوان السلوك. ويشكل هذا البحث عن الشروط فيما يرى كرستوفر نوريس نوعاً من الكانطية الخاصة بفوكو".[4]

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحا التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان فالعبارة عنده تفترض متناً معيناً توجد بجانب الموضوع، وفي جانب التشكيلية التاريخية، وليس في جانب ذات كلية القبلي - عنده - التاريخي وسواء كان هذا أو ذاك نحن أمام أشكال خارجية برانية. ويدلل على كانطية فوكو بالقول إن الرؤى تشكل مع شروطها قابلية تلقي وتأثر وهو نفس ما نجده في الفكر الكانطي إذ إن عفوية الأنا تمارس ذاتها على

[1]- يلخص ويحلل د. عبدالقادر بشته كتاب دولوز: فلسفة كانط النقدية واضعا العمل في سياق الدراسات الكانطية متوقفاً عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدي للعمل. مجلة أوراق فلسفية العدد -2 3 ص 96 - 106.

[2]- Christopher Norris, on the Elthics of Deconstruction. In Derrida, Fontana, 1987, p. 222.

[3]- Ebid., P. 222.

[4]- Ebid., P. 222.

كائنات متلقية تتمثلها أي تتمثل تلك العفوية بالضرورة كآخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركه المجال للرؤية باعتبارها شكلاً جديداً للمكان - الزمان.[1]

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد إلى ثنائية بين ملكتي الحساسية والفهم. إن حل الإشكالية التي تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائية مغايرة ليست بين ملكتين معرفتين لكن وفقا لتعبير دولوز بين نمطي وجود هما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكولوجي تمثل الذات لذاتها إلى مستواها الابستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان فوجه الجدة عند فوكو هو تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الإبستمولوجي إلى المستوى الأنطولوجي، إذ يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة.[2]

معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنها لدى فوكو في "الكلمات والأشياء" مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي، أي إن القبلي في نظر فوكو ذو طابع تاريخي. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عند فوكو هوية جاهزة سابقة على ممارستها، ولا تشكل بذاتها مصدراً ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس ومتناقض، هي موضع أو حيز للممارسة تنتج وتنتج. ومعنى كونها تنتج فيما يبين علي حرب توضيحاً لدولوز أن ثمة ما يؤسسها في الأبنية والتشكيلات التاريخية التي هي بمنزلة قبليات تسبق قبليات العقل الخالص[3].

ثانياً: فوكو وسؤال كانط حول التنوير:

يهدف مشروع فوكو الفلسفي إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما يرنو إلى نقد فلسفة التنوير؛ التي أدت إلى إشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق.. لكنه لا يكتفي بأدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وأنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الأركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغير والتعديل[4].

يعلن فوكو انتماءه للنقد الكانطي، ويستخدم اصطلاحات كانط، كما في الفقرة الرابعة من الفصل التاسع من كتابه "الكلمات والأشياء" مثل: التجريبي والترنسندتنالي، والسبات الأنثربولوجي

---

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يافوت، بيروت 1987 ص 67، 68.

[2]- راجع دراسة على حرب: النقد الكانطي: بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، في كتاب نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص 231.

[3]- المصدر السابق، ص 233.

[4]- كاظم جهاد: فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشل فوكو، مجلة الكرمل العدد 13، عام 1984 ص 32.

موضحاً أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد، على مضامين تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد[1] لقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. لقد وضع في عمله النقدى دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يثير السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.

يرى فوكو أنه يوجد في الفلسفة الحديثة/المعاصرة سؤال جديد، من نمط آخر على صيغة أخرى من الاستفهام، وهي التي تولدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النص حول الثورة، وهذا التراث النقدي الجديد يثير السؤال: ما آنيتنا؟ وما المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلق بتحليله الحقيقة، بل بما يسميه فوكو أنطولوجيا الحاضر. أنطولوجيتنا نحن، وعلى هذا نحن أمام اختيارين - فيما يقول - الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وإما أن نفضل فكرا نقديا يأخذ شكلاً أنطولوجيا.[2]

عام 1983 سيتحدث في الكوليج دى فرانس - ربما لأول مرة عن موضوع يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياسية وقد ركز اهتمامه على موقف إيمانويل كانط من هذه المسألة بخاصة، وحلل نصه الصعب والغامض ما التنوير؟ وهو يعدّه أول نص في تاريخ الفلسفة يثير مشكلة الساعة ويعدّ الحاضر جديراً بالتأمل الفلسفي، بتفكير الفيلسوف[3] يرى فوكو في نص كانط عن التنوير نوعاً آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي إذ يثير النص مسألة الغائية الكامنة في سياق التاريخ، فالمسألة المقدّمة لأول مرة هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية: ما الذي يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الآن؟ وما الآن الذي نوجد نحن وغيرنا فيه؟ إن السؤال الذي ألزم كانط الإجابة يتعلق بهوية هذا الحاضر. وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لابد من التعرف إليه وتميزه بين العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر الآن، المعنى، تفكير فلسفي ما؟ إن الجواب الذي يحاول أن يقدمه كانط - فيما يبين فوكو - يعمد إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والتي تجعل منه المؤشر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة.

[1]- ميشل فوكو: الإنسان وازدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء ص 264 - 267.وراجع اوبيرد دريفوس، بول رابينوف، ميشل فوكو مسيرة فلسفية،مركز الانماء القومي بيروت، ص 33-36، ص193.

[2]- ميشل فوكو: كانط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل ص 71 وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان «كانط والسؤال عن الحداثة» ترجمة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافي، الرباط، العدد 4 في 25 أغسطس 1984، ص 9 - 10، وانظر أيضا دراسة باسكال باسكينو: فوكو والحداثة، المجلة الأدبية العدد 207 مايو 1984 ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، العدد 36 في نصف يوليو 1984.

[3]- كاظم جهاد: المصدر السابق، ص11.

يقول: "إننا نلمح في نص كانط مسألة الحاضر على أنه حدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، فنحن نشاهد في نص التنوير - لأول مرة - الفلسفة تعمل على صياغة أشكالية لآنيتها النظرية، فهي تستنطق هذه الآنية على أنها حدث لابد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفي"[1]. ومن هنا يرى فرانسوا إيوالد في دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية الماجازين ليترير "نهاية عالم" في العدد المخصص لفوكو 207 مايو 1984 أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذي أطلقه كانط على عصر التنوير "لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك بنفسك"[2] هذا يعني أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة في إثارة مسألة الحداثة. إذ نشهد في مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة في تعاطي الفلسفة، لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن آنيتها [3].

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجي مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس فيما بعد المسألة المتعلقة بالتنوير، التي عالجها 1784 حين أجاب عن سؤال قُدّم إليه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عنه ضمن ما يقوله عن حدث لم ينفك يتساءل عن ذاته، يعني الثورة الفرنسية، ففي سنة 1897 سيعطي كانط إجابة ما يمكن أن نعدّه تتمة لنص 1784 سيجيب عن سؤال آخر أثارته الأحداث هذا السؤال هو "ما الثورة"؟

المهم في الثورة ليس حدث الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسين بها. المهم هو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة، ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أولاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانيا: في المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية [4].

إن الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذي يجنب الحرب، هو مسار عصر التنوير، كما يرى كانط؛ أي إن الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. دعونا نتوقف أمام فقرة يستشهد بها فوكو.

---

[1]- فوكو: كانط والثورة، المصدر السابق، ص 67.

[2]- فرانسوا إيوالد، نهاية عالم،ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت الحكمة المغربية، العدد الأول عن فوكو ص 125.

[3]- فوكو: كانط والثورة، الموضع السابق.

[4]- ميشيل فوكو ص 69 وتأكيد فوكو على الحماسة، يتردد فيما كتبه ليوتار عن كانط حين أطلق على كتابه عن النقد الكانطي للتاريخ عنوان الحماسة L, Enthtoussisiame. La Critque Kantinme DEL Histire وقد ترجم هذا العمل العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2001.

كتب كانط في نص مهم نستسمح القارئ في إيراده على الرغم من طوله يقول "أؤكد أني أستطيع التنبؤ للجنس البشري، بل من خلال الظواهر وما أستشفه من علاقات في عصرنا - بأن الجنس البشري سوف يصل إلى هذه الغاية، أي إنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمن من كل مناقضة، وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الإنسانية؛ لأنها تبرز في الطبيعة الإنسانية تأهباً وملكة في الإقبال على التقدم لا يمكن لأي سياسة مهما بلغت من قوة الدهاء أن تنتزعها من مجرى الأحداث السابق. فالطبيعة والحرية، إن اجتمعا في فكر الإنسان بحسب مبادئ الحق الكامنة فيه يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الأمر حتى وإن لم يكن ذلك إلا في صيغة غير محددة، ووبوصفه حدثاً عارضاً. ولكن وإذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تم الوصول إليه، أي حتى وإن فشلت في ما بعد الثورة أو الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شيء في الأخدود السابق، كما تنبأ بذلك بعض السياسيين، فإن تنبؤنا الفلسفي لن يفقد شيئا من قوته، إذ إن هذا الحديث هو من الأهمية وعلى درجة من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع في كل أجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب حالما تعود الظروف الملائمة".[1]

ويبين فوكو بعد تحليله، أننا مع نصي كانط؛ نقف على موضع الأصل وعلى نقطة بداية سلسلة من الأسئلة الفلسفية، فهذان السؤالان: ما عصر التنوير؟ وما الثورة؟ شكلان لسؤال كانط حول آنيته ذاتها. وهما السؤلان اللذان لم ينفكا يترددان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، إن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة. وما نريد التأكيد عليه، وهو المهم في نظر فوكو، والذي شغله بهذين النصين؛ هو أن عصر التنوير بوصفه حدثاً متفرداً دشن الحداثة الأوربية وسياقاً مستمراً يبرز في تاريخ العقل وضمن أشكال العقلانية والتقنية وفي عملية تأسيسها ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها. إن عصر التنوير - فيما يرى- لا يبقى إذن مجرد مرحلة في تاريخ الأفكار؛ بل مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر[2] والوجه الثاني للآنية الذي وجه كانط، الثورة على أنها حدث، ثم أيضا قطيعة وتحول في التاريخ.

ويمكن القول إن سبباً من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمل كانط عن التنوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التي شغل بها فوكو نفسه وهي المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاء لدى كانط في قوله الذي يتكرر كثيراً اليوم "إن التنوير خروج الإنسان من حالة القصور

[1]- نقلا عن فوكو: كانط والثورة، الكرمل العدد 13 عام 1984 ص 70.
[2]- المصدر السابق ص 70 - 71.

التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، من دون قيادة الآخرين، لتكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير.[1]

ويرجع كانط سبب حالة القصور إلى السلطة التي تقابل العقل والحرية والتنوير؛ التي تمارس على الأفراد. يقول: "إن الأغلبية الكبيرة من الناس تعدّ تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر فضلاً عن أنها أمر مرهق. يساعدهم على القبول بحالة القصور هذه أولئك الذين آلوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الأنسانية أما بالنسبة للتنوير؛ فلا شيء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر براءة، أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين يقول: "إن الاستخدام العام لعقلنا لابد أن يكون حراً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر"[2].

ويمكن القول إن هذا الدرس الفوكووي حول كانط وهو من أهم دروسه الأخيرة؛ لا يعبر عن فكر كانط وأحوال عصره فقط؛ بل يعبر أيضا عن فكر فوكو وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية". إن ميشيل فوكو قد جسد في شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذي افتتحهما كانط؛ وبالتالي فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذي يفكر في المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفي مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط في أحداث عصره وقضاياه، كما يقول جهاد كاظم، فهو في مشروعه المعرفي الأساسي قد حاول تجديد الإبستمولوجيا الفرنسية من بعد جاستون وباشلار وجورج كانغيلم وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضي. ومن هنا كان وفياً لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح في كتابه "الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة" هنا استطاع أن يقدم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي. إن تأثير كانط واضح في هذين الكتابين ويستشهد بقول جان بياجيه عن فوكو إن كانط جاء لكي يوقظنا من سباتنا الدوجماطيقي الثاني.[3]

ويناقش بعضهم العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أي مدى يصح اعتبار فوكو كانطياً نقدياً. ويميل هؤلاء إلى التشكيك في نقدية صاحب "الكلمات والأشياء" "وأركولوجيا المعرفة" وذلك بسبب إلغائه الذات ونزعته اللإنسانية. وتحت عنوان عن هوية الفكر النقدي عند فوكو.. يرى الدواي أن مشروعه الفكري على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أية فلسفة أخرى، وإن كان يمكن النظر إليه كنوع من التاريخ النقدي للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أي تيار نقدي ينتمي

[1]- كانط: ماهو عصر التنوير؟ يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 13، ص 60

[2]- المصدر السابق ص 61.

[3]- كاظم جهاد: فيلسوف القائمة الثامنة ص 13.

هذا المشروع؟ لقد قيل إنه يلتقي الفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط في بعض القضايا الثانوية.[1] وإن كان لم يحدد لنا هذه القضايا الثانوية التي يلتقون عندها. ويرى أننا أمام مشروع نقدي لا علاقة له تماما بفلسفة كانط النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثة هو بالأحرى؛ مشروع نقدي يواصل فلسفة نيتشه ويجددها. السابق، ص177-178.وهذا ما يؤكده كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوي المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم التنويري علامات على تعقد متزايد في التكنولوجيا المطبقة للضبط الاجتماعي.

ثالثاً: ليوتار والنقد الكانطي التاريخي السياسي.

لقد أولى جان فرانسوا ليوتار أهتماماً كبيراً بفلسفة كانط؛ خصص له إحدى كتبه وأكثر من دراسة. وسيطر على تفكيره في معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب "الاختلافيThe differant "، الذي كتبه في نفس الفترة التي شغل فيها بالنقد التاريخي والسياسي عند كانط.وكتب فيها كتاب "الحماسة". وقد شغل هذا الاهتمام عدد من الباحثين اللذين تباينت أرائهم في كانطية ليوتار.

ونجد موقفين مختلفين من كانطية ليوتار: الأول لدى كل من: كريستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي؛ اللذين يريان أن الاهتمامات الكامنة في فلسفة ليوتار ترجع إلى سؤالين كانطيين متعلقين بالأساس على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفة؟ والحرية؟ ويري أن ليوتار يقدم نقداً لما بعد الرواية في الحداثة. فيتفق ليوتار مع قول كانط: "إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف" ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيس، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلي التاريخي؟[2].

بينما يرى كريستوفر نوريس في المقابل أن ليوتار يعكس نزعة سائدة بين مفكري ما بعد الحداثة؛ تستغل مفهوم كانط عن السامي الجليلSublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجة تتجاوز كل حد يسمح به ما ورد في كتاب "نقد ملكة الجمال". ويوضح نوريس لماذا تولى ما بعد الحداثة أهمية كبيرة لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليوتار عند ذلك الحد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العصية على الحل ويجبر

[1]- لقد قورنت «الأوليات التاريخية» و«شروط الإمكان» التي أسهب فوكو في الحديث عنها في مرحلة «الأركيولوجيا» بالصور القبلية وبالمقولات والمفاهيم في فلسفة كانط وقيل أيضا بالدور النقدي الذي قام به كتاب كانط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من الثبات الوثوقي، فإن الفضل يرجع أيضا إلى فوكو في إيقاظ الفكر من السبات الأنثروبولوجي. عبدالرازق الداوي: المصدر السابق ص 144.

[2]- كريستوفر وانت واندزجى كليموفسكى: المصدر السابق 172.

بالتالي على الاعتراف بافتقاره لمقياس عام يؤسس خطابه وخطابات أخرى[1] وكتب نوريس في الفصل الرابع من كتابه "نظرية لا نقدية" ضد ليوتار تحت عنوان ذي دلالة "من السامي إلى العبثي" إذ يخصص الفقرة الأولى عن الكذب وألعاب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشا كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثاني بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نتبين فلسفة كانط بوضوح في العديد من مؤلفات ليوتار؛ الذي أولى للنقد الكانطي عامة، والنقد الجمالي خاصة اهتماما كبيرا، ومع ذلك يكتفي معظم الباحثين في كانطية ليوتار بالاعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلافي The Differend ويشير بعضهم أحيانا إلى دراسته Just Gaming وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العملين وقبلهما على كتاب ليوتار عن النقد الكانطي للتاريخ، أو الحماسةL'Enthausiasme وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم إشارتين موجزتين لتعامله مع كانط في عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذي الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثي La Condition Post - moderne.

ويناقش ليوتار في كتابه الفينومينولوجيا La Phenominoloige العلاقة بين كانط وهوسرل ؛ موضحاً أثر الأول في الثاني. ويتكون العمل من مقدمة وخاتمة وقسمين الأول من فصل واحد هو علم الماهيات، وهو ما يهمنا بشكل أساسي والثاني من أربعة فصول يتناول على التوالي وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمة. يبين ليوتار في المقدمة أن هوسرل بعث من جديد حلم ديكارت في الوصول إلى رياضيات شاملة، وهذه الرياضيات هي فلسفة، وفلسفة بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية.. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على النتيجة. أما الفينومينولوجيا فترفض هذا الموقف وهنا يكمن سر أسلوبها الاستفهامي وراديكاليتها[2]. ويبين هوسرل في "المبحث المنطقي" السادس أن الكانطيين الجدد يرون أن هذا يعني العودة إلى نظرية كانط القائلة إن المعنى المجرد من دون حدس يظل فارغا.

ويرى أن هوسرل يرفض المثالية القبلية الكانطية؛ لأنها لا تفسر إلا الشروط القبلية للمعرفة الصرفة الرياضيات - الفيزياء البحتة ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية. ويؤكد أن الذاتية الكانطية ليست سوى مجموعة من الشروط التي تنظم معرفة كل موضوع ممكن بعامة، أما الأنا الواقعي فيعاد إلى مستوى المحسوس بوصفه موضوعاً ولهذا يتهم هوسرل كانط بالنفسانية.نوريس ص17

[1]- كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص -103 110.

[2]- Lyotard, la phenomenologic que sais - je? Presses Uni de frans, paris 1954.

والترجمة العربية للدكتور، خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

ويوضح ليوتار تحت عنوان "الأنا الخالص والأنا السيكولوجية والذات الكانطية". أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالي هو الأنا السيكولوجي يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات الكانطية التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة؟ إن الكثير من أقوال هوسرل يوحي بهذا التفسير ذلك أن هوسرل يبين أن الطبيعة ليست ممكنة إلا عن طريق الأنا ويستند النقاد على ذلك ليبينوا أن الموضوعية بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط؛ تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهراتية الكبرى هي قضية "النقد" بالذات.

إن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل؛ يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية الذي سيظهر في أعماله اللاحقة وتوظيفه المفاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك في كتابه "الوضع ما بعد الحداثى". والذي يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطوراً، وهو يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت - كما يقول - قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر.[1]

ولتوضيح مشروعية المعرفة؛ يستعين ليوتار بنقد العقل العملي إذ لم تعد المعرفة هي الذات، بل هي في خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هي أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعا. يقدم هذا علاقة بين المعرفة وبين المجتمع والدولة هي في الأساس علاقة الوسائل بالغاية.. وهو يعيد من جديد الوظيفة النقدية للمعرفة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعية نهائية خارج إطار خدمة الأهداف التي استشفتها الذات العملية، أي الجماعة البشرية المستقلة الوضع ما بعد ص27.

يصف لنا ليوتار في بداية كتابه "الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ"؛ مدى اهتمامه بفلسفة كانط إذ استعان بهذا العمل في محاضرة عن "السياسي" ألقاها في نهاية 1981 بمركز الأبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزءاً منها تحت عنوان "مقدمه لدراسة المسألة السياسة وفقا لكانط،" 1981 كما نشرها في كتاب" أبحاث في الفلسفة واللغة" 1983. "تحت عنوان "الأرخبيل والعلامة: حول الفكر الكانطي من التاريخي / السياسي" ويعرض كتابه "la Differned 1984 بعض جوانب الموضوع خاصة فيما كتبه تحت عنوان "ملاحظات كانط". وقد أعاد ليوتار النظر في هذا العمل عن كانط في وقت متزامن مع أعداد كتابه "الاختلافي" 1980 / 1981 لكي يبلور فيه مضامين ما بعد الحداثة في "نقد ملكة الحكم" لكانط، خاصة تصوره للجليل[2].

---

[1]- Lyotard: the postmodern Condition, A Report on Knovbdge, 1984.

-والترجمة العربية أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة 994 ص 23.

[2]- Lyotord: l, Enthousiasme la Critique kantienme de l, Histoisre.

-والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة 2001 ص 13.

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول في كتابه عن كانط؛ النقدي نظير السياسي، الأرخبيل، ما يكشف عن نفسه في الحماسة، يقدم منهجين وطريقة لصياغة التاريخي / السياسي، ما يكشف عن نفسه في الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصة للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو الآتي.

- إن هناك غياب عقيدة الحق في النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخي السياسي. ولماذا هذا الغياب وإن هناك قرابة بين النقد والتاريخي السياسي، إذ يجب في كليهما إصدار الأحكام من دون أن تكون لديهما قاعدة، خلاف القانون السياسي؛ الذي يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. ويرى ليوتار أنه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة بل إلى النقد كذلك يجب أن يكون الأمر في التاريخي السياسي؛ فبينهما اتفاق مماثلة، فالنقد قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون هو النقد في عالم الجمل الاجتماعية التاريخية..

- يكتب كانط نفسه بوصفه ناقداً في التاريخي / السياسي إذ يحدد شرعية هذه الجمل التي تقدم هذا العالم، ويقترح علاقات بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وإن كانت وحدة غير محددة.

- إن فلسفة السياسي، أي النقد الحر أو التأمل الحر في المسألة السياسية تبدو هي نفسها سياسية؛ فهي تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التي تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بوساطة "الممرات" التي يدل بعضها على بعض مثال الحماسة كما يحلله كانط عام 1789.

فهو في هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولا المماثلة والاتفاق بين النقد في المجال الفلسفي والمجال التاريخي والسياسي، ثم يحدد النقد واستقلال موضوع كل ملكة من ملكات العقل وإمكان وجود علاقات ممرات بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخي السياسي.[1]

ويتضح توجه عمل ليوتار في هامش مهم يقول فيه إنه يقوم باتباع درس الكتابين الثاني والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقا لأسلوب الأمثلة والمخططات. ويرى هذه التعبيرات في نطاق إشكال الأساس والأصل، وإن الأهمية التي يوليها كانط للحكم هي مؤشر على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التي يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية؛ فإنها تصبح كما لو أن ممرات بين مناطق من الشرعية. ولكي ندرك "الثورة" الكانطية في برنامجها غير المعلن؛ يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات في جمل. إنها كما يبدو لي عند كانط

[1]- ليوتار: النقد الكانطي للتاريخ، التيه.

كما يقول ليوتار، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هي اللغة النقدية وإن كانت دون قواعد، وهو يقوم بصياغة تركيبات الجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو "الإشكالية الكانطية" - كما يرى - أكثر سياسية من كونها قضائية.[1]

يحدد لنا ليوتار معياره في اختيار نصوص كانط السياسية فهذا الاختيار في حد ذاته اختيار سياسي، ومن هذه النصوص الخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التي لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية. وهذا ما يوضحه لنا بل ريدنجز Bill Readings في كتابه Introducing lyotard فيرى أن قول بنجتون Bennington أن ليوتار يعد مفكراً سياسياً في الأساس قول صحيح، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار في مكانه السياسي بجانب مكانته بوصفه مفكراً، بنفس القدر. إن ليوتار يطلب منا أن نفكر في السياسة وهو مطلب ليس سهلا، أن نفكر في السياسة حسبما يرى ليوتار معناه أن نضع فهمنا هذا المصطلح محل السؤال[2]. وأن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل بالجملة السياسية وذلك حين تكون نقدية أي ليست مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عن الجملة النقدية في أنها تجد قاعدتها في النظام الذي تشير إليه فكرة النسق بوصفها عقيدة[3] ويعتمد في هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

إن كثيراً ما كان يرمز إليه كانط في رأي ليوتار للأداء النقدي على أنه يماثل أداء محكمة أو أداء القاضي، ومع ذلك فإن القاضي هنا لا يمكنه أن تكون له سلطة قضائية، إذ لا يوجد في حوزته كود لنظام قضائي ولا حتى مجموعة مرجعية من الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، وبالتالي فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هذه تجد الفلسفة النقدية نفسها في ذات الوضع الذي يحتم على محكمة ما أن تعلن فيه: "هذه هي القضية" أو "هذه العبارة هي السليمة" أكثر مما هي في أي محكمة أخرى لا يكون في وسعها سوى تطبيق قاعدة تقيمية أقيمت سلفاً على أحد المعطيات الجديدة.[4]

يعرض ليوتار في بداية كتاب "الحماسة" نصاً في تقديم كانط لـ"نقد العقل الخالص". يوضح لنا بالإضافة لمضمون وتاريخ أنساب كانط - كانطية ليوتار وسبب تسميته الفيلسوف المترحل وأن الفلسفة ترحال. يقول كانط: "في بادئ الأمر ظلت الدوجماطيقية تتحكم بشكل مستبد في الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بربرية العصور القديمة، فيما بعد وبسبب

[1]- المصدر السابق ص22 هـ3.

[2]- **Bill Readings:Interoducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London 1991, p. 105.**

[3]- ليوتار: الحماسة أو النقد الكانطي للتاريخ ص 21.

[4]- المصدر السابق ص 23.

حروب داخلية" ترتب على هذا الاستبداد، فوضى كاملة، وقام المتشككون - وهم نوع من البدو الرحل؛ الذين يمقتون أي نوع من الإقامة المستديمة فوق أرض واحدة - بقطع الرابط الاجتماعي"[1] ويعلق الفيلسوف الرحال على ذلك "أنها دعوة إلى العقل بأن يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، ألا وهي معرفة الذات وتشكيل محكمة تمنحه الثقة في ادعاءته المشروعة. إن هذه المحكمة ليست - فيما يقول كانط - سوى نقد العقل الخالص.

ما بعد الحداثي بوصفه تحديداً كانطياً

يحدد ليوتار مهمة ما بعد الحداثى تحديداً كانطياً في أنها ليست تقديم واقع، بل اختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثر هذه المهمة في المصالحة الأخيرة بين ألعاب اللغة التي عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوة. وأن يكون الوهم المتعالي هو الذي يأمل في الجمع الكلي بينها في وحدة حقيقية.[2]

إن قراءة ليوتار تعتم وبشكل جذري على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها مبدأ التسامي وتصويرها كنموذج للوسيط بين حقلين المعرفة والأفكار الباطنية إلى درجة تصبح معها مصالح كل منهما على طرفي نقيض، وبالتالي ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصدر عن صوت ضمير غير منخرط إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقي. إن ليوتار باختصار يجعل كانط أقرب إلى كيركيجارد في كتابه "خوف ورعشة" منه إلى دوره بوصفه ممثلاً للاستقلالية التنويرية في قضايا الضمير الأخلاقي والسياسي والديني نوريس،ص116.

ويرجع نوريس أخطاء ليوتار لوقوعه تحت ما أطلق عليه: النزعة البرجماتية الجديدة ما بعد الحداثية. يقول: "مهما تكن العلاقات معقدة لدى كانط فإن الفهم والعقل العملي لا يمكن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة اعتبارهما كما يفعل ليوتار ينتميان إلى ألعاب لغوية اختلافية بشكل كلي بحيث يقعان خارج كل أمل بتوظيف واقعي يستند إلى أرضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. إن المشكلة مع الكثير من التنظيرات الراهنة سواء قدمت بروح ما بعد حداثية أو ما بعد بنيوية أو برجماتية جديدة؛ هي أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة باسم الحقيقة إلى مجرد لعبة تمارس "خطابات" متنافسه خالية من أية ضمان أو مشروعية خارج ما تزودها إياه قواعد اللغة الشفوية

---

[1]- أنظر في ذلك د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية أوراق فلسفية، العدد 2، 3 القاهرة 2001.

[2]- **Lyotard: Answer to The Question what is the Postmodern? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefais and Maron Thmas London, 1991.**

-ملحق بترجمة الوضع ما بعد الحداثي ص 109.

الراهنة نوريس،ص94 إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامي الكانطي؛ هي فيما يرى نوريس - نظرة من الشك المعرفي المتطرف إضافة إلى سيادة معزولة كلياً عن أسئلة المسؤولية أو المشروعية المنتمية للعالم الحقيقي نوريس،ص246.

رابعاً: دريدا، النقد المعرفي والالتزام الأخلاقي:

الفيلسوف الرابع الذي نتناول موقفه من كانط هو جاك دريدا1930-2004 صاحب الفلسفة التفكيكية، والذي تتميز فلسفته بأنها تمثل نحواً خاصاً داخل ما بعد الحداثة. تطلق عليه مارجريت روزا مصطلح "ما بعد الحداثة التفكيكية Deconstructionsit post - modernism وهي تطلق هذه التسمية اعتمادا على ما كتبه 1978 في دراسته "الحقيقة في التصوير" The Truth in Painting إذ ترى أن دريدا في هذا العمل يرهص بتوجيه ليوتار لما بعد الحداثة نحو تفكيك"ما ورائية النص"، وذلك في كتابه الوضع ما بعد الحداثى وإن كان دريدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة.[1]

وتعتمد روزا في هذا التحليل على كرستوفر نوريس في دراسته المنعطف التفكيكي. لكن التفكيكية تثير اعتراضات بعضهم، فهي عندهم أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغي المسافة بينها اعتمادا على اهتمامها بالنص والكتابة ومقابل هذه الانتقادات يؤكد دريدا حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفي. كما يتضح في حوار له مع هنري رونس.[2]

يقترب دريدا من الأنطولوجيا والإبستمولوجيا من خلال مسألة إضافية هي الكتابة كنشاط واهتمام فلسفي، وهو يقرر "أنه لا يوجد شيء خارج النص" وهكذا يلفت انتباهنا إلى غياب حدود التمثل وينتج من ذلك مسألة مشتقة من كانط وهي كيف يحدث أن نتعرف إلى غياب الحدود[3] إن تحليل دريدا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" في دراسته "الحقيقة في فن التصوير" يركز على فكرة الملحق والتكملة: "عند دريدا إن عدم الاتساق في كتابه "نقد ملكة الحكم " كنتيجة لتطور الخيال الجامح عند كانط في أن الحصول على الحقيقة؛ هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليس تخطئة كانط أو حججه، بل بالأحرى، الظاهر الحتمي لهذه التناقضات، يخبر نص دريدا نفسه، ومن ثم تصبح المسألة تأكيد إمكانية الخطأ للذات، ولمن يتعرض لغايات الكتابة.[4]

---

[1]- Christopher Norris: The Deconsttuctructive turn, London 1983 نقلا عن مارجريت روزا: ما بعد الحداثة، ص 54 - 55.

[2]- جاك دريدا: مواقع، حوارات، ترجمة وتقديم وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988 ص 12.انظر دراستنا جاك دريدا، التفكيك والاختلاف في الفكر العربى المعاصر، مجلة دراسات عربية، بيروت عددا ديسمبر 1997، يناير – فبراير 1998.

[3]- وانت وكليموفسكى: كانط، ص 174

[4]- المصدر السابق ص 176.

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطئ لها، كما نجد لدى صاحب "نظرية لا نقدية" الذي يتوقف عند اتهام يتكرر - غالبا من سيرل وهابرماس[1] - مؤداه أن التفكيكية هي مجرد "حقيبة بلاغية من الخداع" وتكنيك لإلغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبي من جهة أخرى. وهو يستشهد - خلاف ذلك - بقول دريدا: "في كتاباتي لم تتدمر أو تتحدى أبداً قيمة الحقيقة وكل القيم المرتبطة بها ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكبر قوة وأرحب وأغنى".[2]

وفي هذه السياقات - وهذا ما يهمنا - بالنسبة لدريدا كما هي بالنسبة لكانط تمتد القضايا التفكيكية في حقل البحث الإبستمولوجي إلى مسائل ذات محتوى أخلاقي سياسي. فالتفكيكية ملتزمة على الرغم من كل شيء، أخلاقية، وهي ملتزمة بتلك القيم الموجودة في النقد التنويري[3] ونفس الدفاع نجده في كتاب نوريس "دريدا" الذي خصص أحد فصوله عن دريدا وكانط. وهو يرى أن من الخطأ النظر إلى التفكيكية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد التنوير فقد: "عمل دريدا على جعل خطاب التنوير أكثر رديكالية مستجوباً "مثله اللامفكر بها، يقصد تناقضاته، في الوقت الذي ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة.[4]

ويربط كرستوفر نوريس بين كانط ودريدا، فكلاهما تعرض للهجوم، إن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة، علامة على هذا العنف الذي يثيره أي تحد لبروتكولات النقاش العقلي. وهنا نتذكر هجوم كانط على معلمي أسرار الدين وهؤلاء اللذين تبنوا "نغمة رؤيوية" ليعطلوا برلمان العقل[5] وجريمتهم الأسوأ من وجهة نظر كانط، هي التشويش الحادث بالتالي بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون أخلاقي. إن معلمي الأسرار الدينية يأثمون في حق

[1]- كتب أير **A. J. Ayer** عن دريدا بوصفه شخصاً أدبياً بلاغياً مزعجاً، أفكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جادين، نوريس على العكس يرى أن التفكيك ينطوي على عناء فكر، سعى نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكانطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجريفين **Norris: Derrida, Fontana, p**. وكذلك نجد نفس الدفاع في كتاب نوريس، نظرية لا نقدية ص 15.

[2]- Norris: Derrida, P.

[3]- افترض نوريس «أن هناك بعدا أخلاقيا في كتابات دريدا أدركه معظم معلقيه. ومن وجهة النظر هذه يرى دريدا كبديهية، أن الفلسفة في التراث الغربي قد انشغلت، لوقت طويل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها، فعليا بهذا التراث بالاستمرار في التفكير فيها عبره، ص 172.

[4]- يقول إن دريدا يمضي نحو تعريه المثال الكانطي للفلسفة الذي يعاملها بوصفها موضعاً للسؤال النزيه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومي استنادا إلى عدم مشاركتها المكفولة في الشؤون العملية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن إيراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية - وربط هذه المثالية بإبستمولوجيا معينة تحض المعرفة والعقل والحقيقة - لن تكون افتراضاً بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للنقد التنويري، ص 180.

[5]- يقول كانط في دراسته «ما التنوير؟» لقد ركزت اهتمامي في بحثي حول عصر التنوير، على ذلك النوع الذي يحررالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لحكامنا فيما يخص الفنون والعلوم، في أن يقوموا بدور الأوصياء. ثم إن حالة القصور هذه الدينية التي تناولتها، هي الأكثر ضرراً والأدهى خزياً: كانط: ما التنوير؟ مجلة الكرمل العدد 13 ص 64.

العقل والأخلاق والدين على السواء حين يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم كما يصيغه دريدا ملخصاً كانط، إنهم لا يميزون العقل التأملي المحض من العقل العملي المحض ويظنون أنهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين شاملة تخص العقل العملي.[1]

ويرى نوريس في الفصل الذي عقده عن دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكية مثل كانط؛ لا ينكر وجود عالم في الخارج، وأن اللغة يمكنها التعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التي تفرض تصوراً متشيئاً للإحالة Reference وبهذا فإنه يغلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنص. ويستشهد نوريس بفقرة من كتاب دريدا "التشتت" ""Disseminatin" ص 43 توضح الفقرة هذه النقطة يقول دريدا: "في كل مرة يحاول فيها المرء أن يربط الكتابة بمصدر توكيد خارجي أو أن يحاول القيام بقطيعة مع المثالية بصورة متعجلة فإنه قد يضطر إلى تجاهل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفي كل مرة يحدث فيها ذلك؛ فإن المرء سوف يعود بكل تأكيد إلى المثالية بشكل ما لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصة عن طريق التجريبية أو الصورية. ومثل كانط فإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلى حد يستحيل معه تميز الميتافيزيقا التجريبية من نقيضها المثالي. ويصر مثل كانط على أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشيها عن طريق اهتمام شديد بالمشكلات التي تحيط بعملية الوصول إلى الحقيقة عن طريق تمثلنا لها".[2]

ويدافع نوريس عن دريدا، الذي كان منغمساً إلى حد كبير في كل أشكالات ما بعد الكانطية التي تتعلق بالعقل والتمثل. ويرى أن القول برفض دريدا كل أنواع النقد الإبستمولوجي وتعامله مع الفلسفة على أنها مجرد نوع من أنواع الكتابة، وعدم اهتمامه بشكل محدد بمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألة بسيطة كما أوحى بذلك ريتشارد رورتيRoty، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه يفكر في هذه القضايا على أنها قد قُدّمت على النحو الذي تتخلص فيه من المشكلات الجادة في التأسيس النصي أو المدون للبراهين الفلسفية. وأنه إذا كان قد أكد أن الفلسفة هي "نوع من أنواع الكتابة" لكي يجعل هذه المقولة هي الأكثر قوة وفاعلية، فإن هذا لا يعني أنه قد ظهر في أفق" ما بعد - فلسفي" وذي نزعة نصية خالصة.

يلتزم دريدا كما يظهر في كثير من تأكيداته بالنقد الكانطي التنويري وقد قدم في مقالته "الكوجيتو وتاريخ الجنون" نقداً لكتاب فوكو "الجنون والحضارة" وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوي على

[1]- كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية: ص 178.

[2]- Norris: Derrida, p. 147.

تناقضات تساوي بالفعل شكلاً من سوء النية الفكري. وفي نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويري الكانطي.

السؤال المهم الذي شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه على امتداد صفحات الدراسة هو أي الجوانب في فلسفة كانط توقف أمامها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ لا نود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذي شغلهم وانطلقوا منه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفة، وإن كانط - وهذا هو المهم - لم يتوقف عند نقد المعرفة بل إن النقد يشمل مجالات متعددة أهمها المجال التاريخي السياسي، لقد وجد كل من دولوز وليوتار ودريدا في نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية؛ عالجها دولوز بشكل تاريخي تحليلي وقدم هذا النقد لليوتار وسيلة لتطوير فلسفته واتخاذها نحواً لغوياً جديداً كما يظهر في الاختلافي والنقد الكانطي للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو في مجال السياسة والثورة.

في مقابل الاهتمامات الأكاديمية التي توقفت أمام فلسفة كانط النظرية الإبستمولوجيا، وفلسفته العملية، الأخلاق والتطرق أحياناً إلى إسهاماته في مجال فلسفة الجمال وفلسفة الدين فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا في النقد الكانطي سبيلاً للاختلاف. بحيث نستطيع أن نؤكد أن مقابل القراءات المختلفة التي سبق وأن تناولت فلسفة كانط من تحليلية وماركسية وبنيوية ثمة قراءة متميزة ما بعد حداثية للفلسفة الكانطية. وهذه القراءة توضح جوانب مهمة في فلسفته لم تتطرق إليها غيرها من قراءات بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضاً أن دور فلسفة كانط ومكانتها لا يقلان عن دور فلسفة نيتشه ومكانتها في فلسفة ما بعد الحداثة.

قيمة المعرفة

استطلاعات في الموقف الكانطي

مازن المطوري[*]

تسلّط هذه المقالة الضوء على واحدة من أهم خصائص المنظومة المعرفية الكانطية، عنينا بها تلك المتعلقة بالمعرفة ومنزلتها في تلك المنظومة.

يسعى الباحث العراقي مازن المطوري إلى تأصيل قيمة المعرفة انطلاقاً من قراءاته موقف إيمانويل كانط في هذا الصدد، إذ يبني الأخير نظريته في المعرفة على خلاف ما ذهب إليه سلفه رينيه ديكارت في اعتبار الشك أساساً منهجياً بلوغ المعرفة.

المحرر

لعلّي لا أكون مجانباً للصواب إذا قلت إننا لا نحتاج إلى التعريف بأهمية بحث قيمة المعرفة. ذلك أن أهمية هذا البحث قد تأكّدت للكثيرين بفعل التطورات الكبيرة والمتسارعة التي حدثت في مجالات مختلفة، ومن ثمَّ صار البحث عن إمكان وعدم إمكان أن نتواصل عبر العلوم والأفكار والمدركات المختلفة إلى واقع خلف الذهن، وعن إمكان الوثوق بمعارفنا وقيمة كشفها عن الخارج أمراً لا تخفى أهميته على عامة الباحثين في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا وعلوم وميادين أخرى.

بناءً على ذلك، فالحري بنا الدخول إلى صلب البحث من دون الوقوف للحديث عن قيمة المعرفة والتعريف بطبيعة البحث وأهميته. أعني التوفّر على جوهر الموقف الكانطي والإحاطة بسياقاته ومعالجاته، مع تسجيل النقد والملاحظات عليه إن وجدت.

---

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ في العلوم الدينية ـ العراق

ومن نافلة القول إننا لا نتمكن من فهم رؤية عمانوئيل كانط (1724 - 1804) في قيمة المعرفة والإحاطة بجوانبها المختلفة من دون الوقوف على السياق الذي صدر فيه كانط وورد من خلاله ميدان البحث، ذلك أن كانط لم يأت ليقدم مجموعة من الأفكار والمقولات عن المعرفة البشرية وقيمتها مجردة عن التطورات التي طالت دنيا الأفكار والعلوم في القارة الأوربية، وإنما نظر كانط في الأساس وكما قرر هو ذاته إلى تلكم التطورات العلمية التي حدثت بشكل لافت في جغرافيا الغرب.

وفي الواقع إن الحديث عن ملاحقة السياق لا يقتصر على الفيلسوف الألماني كانط وإنما غالب التحولات الفكرية، وفي مجالات شتى في الحاضرة المعرفية الغربية، مدينة للنهضة والثورة العلمية التي قادها الفيلسوف والرياضي الفلكي نيكولاس كوبرنيكوس (1473 - 1543) واستمر فيها عالم الفيزياء إسحاق نيوتن (1643 - 1727)، فالكثير من أفكار فلاسفة الغرب ومنهم كانط تعبّر عن استجابة للثورة العلمية التي قادها واستمر فيها كل من كوبرنيكوس ونيوتن، فقد أقام كانط مشروعه الفلسفي على أساس ذلك التحول الكبير الذي شهدته أوربا بعد إطلالة نظريات كوبرنيكوس الكونية.

وعلى أساس ذلك حتى نتمكن من فهم الموقف المعرفي الكانطي في قيمة المعرفة نحتاج إلى إطلالة على الثورة الكوبرنيكوسية في مجال الكونيات، ذلك أن كانط ابتغى النجاح للميتافيزيقيا واستمرارها كما نجحت العلوم الطبيعية واستمرت بفضل جهود كوبرنيكوس، نعم فلقد أراد كانط للميتافيزيقيا أن تكون علماً على غرار العلم الطبيعي الميدان الذي مارس فيه كوبرنيكوس أبحاثه، فأحدث انقلاباً نوعياً تمخّضت عنه تداعيات مختلفة ونتائج متنوعة.

ثورة كوبرنيكوس

مثّل التخلّي عن نظرية بطليموس (367 - 283 ق.م) في كتاب المجسطي الخطوة الأولى والمهمّة في تطور العلوم الطبيعية في أوربا بعد العصور الوسطى وتحولها. ولكن ما مفاد نظرية بطليموس وما مدلول نظرية كوبرنيكوس؟

لا نحتاج إلى كثير تخصّص في إيضاح ذلك بعد صيرورتهما ثقافة عامة يعرفها غالب المتعلّمين. كان بطليموس يرى مركزية الأرض بالنسبة إلى حركة الكواكب، فكان يفترض ثبات الأرض كمركز لحركة جميع الكواكب السيّارة حولها، فجوهر النظام البطليمي يقوم على أن شهادة الحواس تؤكد لنا ثبات الأرض ودوران الأجرام السماوية حولها.

ولكن على الرغم من شهادة الحواس هذه بنظرة أولية فإن كوبرنيكوس رفض نظرية بطليموس، وقدم افتراضاً جديداً ينص على أن حركة الكواكب إذا فُسّرت على أساس مركزية الأرض فسوف تبدو لنا تلك الحركة معقدة، وينتج من ذلك أن الرصد كلما ازداد دقة ازدادت حركة الكواكب تعقيداً. ومثل هذا التعقيد لا ينسجم مع البساطة التي تقوم عليها روح القوانين، فانطلق كوبرنيكوس من مبدأ البساطة هذا ليؤكد أن عدّ أكبر الأجرام السماوية (الشمس) مركزاً لحركة الأفلاك يزيل جميع التعقيدات التي أورثتها نظرية بطليموس، بشكل يمكننا في ضوء هذا الافتراض من تفسير ظواهر كونية مختلفة من قبيل حدوث الليل والنهار والفصول الأربعة وسائر الظواهر الفلكية والكونية الأخرى.

بناءً على ذلك وعلى الرغم من شهادة الحواس بدوران الكواكب حول الأرض، لكن التعقيدات التي تثيرها نظرية بطليموس تجعلنا نطوي صفحتها لنفترض أن الأرض وسائر الأجرام تدور حول الشمس أكبر الأجرام السماوية، ومثل هذا الافتراض يسمح لنا بتفسير الكثير من الظواهر العصية على التفسير في ضوء النظرية السابقة، وبعد هذه الخطوة تحقق كوبرنيكوس من الافتراض الجديد رياضياً فتأكدت صحته.

وفي نص لافت لكانط يتحدث فيه عن هذه الخطوة سجّل قائلاً: (ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس الأولى الذي بعد أن وجد أن العلوم لم تكن تسير سيراً حسناً بالنسبة إلى تفسير التحركات السماوية حينما اعتقد أن جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرّب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحاً أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور ويَدَع الكواكب وشأنها)[1].

وقد قادت نظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس بالنسبة إلى حركة الكواكب إلى حدوث ثورة عملية في طرائق التفكير، كما أحدثت جدلاً واسعاً بشأنها منذ انبثاقها لأكثر من قرن من الزمان، حتى جاء التقدم العلمي على يد كلّ من غاليلو (1564 - 1642) وكبلر (1571 - 1630) ونيوتن ليمحو نظرية بطليموس نهائياً ويعزّز فرضية كوبرنيكوس، وقد جاء كلُّ ذلك مُعَزَّزاً بالاستدلال الرياضي.

لقد أراد كانط أن يجري المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال الميتافيزيقيا والمعرفة، ذلك أن الافتراض السائد ومنذ سالف الزمان وحتى عصر كانط وكما يقرر هو نفسه، والذي ينص على أن المعرفة البشرية يجب أن تتطابق مع الموضوعات الخارجية لم يحظ بالقبول بسبب أن جميع المحاولات التي بذلت في سبيل تأكيد معرفة عن الخارج متطابقة معه قد باءت بالفشل كما يرى كانط، وعلى أساس ذلك أراد كانط أن يتقمّص الدور الكوبرنيكوسي من خلال افتراض أو تجريب

[1]- نقد العقل المحض، إيمانويل كنت: 37، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2013.

أن الموضوعات الخارجية هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا عنها، بشكل يمكننا التوصل إلى معرفة قبلية غير تجريبية بتلك الموضوعات وتحديدها قبل أن تُعطى لنا!

وبهذا الافتراض أراد كانط أن يطبّق طريقة كوبرنيكوس ويسير بسيرته التي أجراها الأخير في مجال الطبيعيات وحركة الكواكب، فيما أراد كانط أن يجريها في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا، ومثل هذه الطريقة بإمكانها كما يعتقد كانط أن تضع أقدامنا على الطريق الصحيح للعلم، إذ تؤدي بنا إلى تفسير إمكان قيام المعرفة القبلية، وتساعد على إقامة البراهين على القوانين التي تسير في هديها الطبيعة بوصفها - أي الطبيعة- مجموع موضوعات التجربة. سجَّل كانط قائلاً:

"يمكننا أن نقوم في الميتافيزيقيا فيما يخص عيان الموضوعات بمحاولة بطريقة مشابهة، فإذا تحتم على العيان أن يتبع طبيعة الموضوعات، عندئذ لست أرى كيف يمكن أن يُعرف عنها شيء ما قبلياً، بالمقابل إذا تبع الموضوع بوصفه موضوعاً للحواس طبيعة قدرتنا على العيان، فعندئذ يكون باستطاعتي أن أتصور هذه الإمكانية بكل سهولة، ولكن لما لم يكن بإمكاني التوقف عند هذه العيانات، بل عليَّ إذا أريد لها أن تكون معارف أن أربطها بوصفها تمثّلات في علاقة بأي شيء يكون موضوعاً لها، وأُعيّن هذا الموضوع من طريق تلك التمثّلات أو العيان، فإنني أستطيع عندئذ إما أن أقر بأن المفاهيم التي أقوم بوساطتها بهذا التعين تتبع هي أيضاً الموضوع، وفي هذه الحالة سأجد نفسي من جديد في المأزق عينه، بالنظر إلى الطريقة التي يمكنني أن أعرف عنها أيَّ شيء قبلياً؛ أو أن أُقر بأن الموضوعات أو - الأمر سواء- أن التجربة التي لا تُعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها، هي التي تتبع هذه المفاهيم، عندئذ سيتبين لي على الفور مخرج أكثر سهولة، لأن التجربة هي نفسها نوع من المعرفة يتطلب الفهم، الذي عليَّ أن أفترض قاعدته فيَّ حتى قبل أن تعطى لي الموضوعات، وبالتالي قبلياً: قاعدة يعبّر عنها قبلياً بمفاهيم لا معها. أما فيما يتعلق بالموضوعات من حيث يمكن للعقل فقط أن يفكّر فيها، وذلك بطريقة ضرورية، ولكن من دون أن تكون معطاة في التجربة بأي شكل من الأشكال (على الأقل مثلما يفكر العقل فيها)، فإن محاولات التفكير فيها (إذ لا بدَّ مع ذلك أن يكون بالإمكان التفكير فيها) ستشكل في ما بعد محكّاً رائعاً لما نقبل به على أنه الطريقة المتغيّرة في نوعية التفكير، ألا وهي أننا لا نعرف قبلياً عن الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن بأنفسنا[1].

ولكن كيف يمكننا ذلك؟ وما طبيعة وملامح المقاربة الكانطية؟ هذا ما سنتعرف إليه من خلال الحديث القادم.

---

[1]- نقد العقل المحض: 37 - 38.

قيمة المعرفة ونقد العقل

ينبني المنطقُ الكانطي على رفض الطريقة الديكارتية القاضية بالانطلاق من الشك كنقطة أوليّة في النقد المعرفي، ذلك أن ديكارت (1596 - 1650) كان قد قرَّر قبلاً لأجل بناء معرفي جديد وصحيح ضرورةَ تخليص العقل من كل المعارف التي احتضنها بين جنبيه في مرحلة سابقة على النقد، لغاية العمل على امتحانها وإعادة النظر فيها، ورأى ديكارت أن مثل ذلك يتحقق من خلال الابتداء بالشك المطلق في كلّ حقائق الوجود إلا حقيقة (الأنا) المفكّرة. أما كانط فرأى أن لا معنى للابتداء بالشك المطلق كأساس في إقامة كيان المعرفة البشرية.

على أساس ذلك يمكننا اعتبار فلسفة كانط وكثير من فلاسفة ألمانيا ردّ فعل فكري عميق ضد الأفكار التشكيكية ونزعات أمثال هيوم (1711 - 1776) اللاأدرية، وقد حاول كانط تنمية نوع جديد من الفلسفة يتوخّى فيها صيانة المعرفة والفضيلة معاً من المذاهب المخرّبة في أخريات القرن الثامن عشر[1].

رأى كانط أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف، وذلك لأن الذي يقوم بعملية تنبيه للملكة العارفة الكامنة في نفوس البشر إنما هو الموضوعات الخارجية التي تؤثر في حواس الإنسان، فتبعث في قواه العاقلة النشاط، ومن المستحسن إثبات نصّه في هذا المجال إذ قرّر قائلاً:

«تبدأ كلُّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتّة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبّب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى تجربة، إذن لا تتقدّم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً»[2].

ولكن هذا لا يعني عند كانط أن كل معارف الإنسان مستخلصة بالضرورة من التجربة، بل توجد عند الإنسان معارف سابقة على التجربة وغير مرتبطة بالحس، تتمثّل في المعرفة الخالصة الأولية والتي لم يحصل عليها الإنسان من أية تجربة، فهي معارف ضرورية أولية ليس فيها مجال للظن والاحتمال، كما أنها فوق التحديد والتخصيص والاستثناء، فهي قضايا كلية، وهذه المعرفة متمثلة بصفة خاصة وفق اعتقاد كانط في الرياضيات.

[1]- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل 3: 271، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 2011.
[2]-نقد العقل المحض: 45، ترجمة: د. موسى وهبة ؛ نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا: 57.

ولا يرى كانط في ذات الوقت في هذه القضايا الأولية ما يؤدي إلى العلم أو المعرفة على الإطلاق، وإنما الأولي لا يقدم لنا معرفة إلا من حيث تجيء المعطيات الحسية، فتكون بمنزلة مادة يركب منها التجربة، ويقدم لنا عن طريقها ما نسميه بالعلم. ومن ثمّ فإنها تعدّ شروطاً للمعرفة الحقيقية.

بذلك نكون قد أعطينا ملخّصاً للموقف الكانطي من المعرفة وقيمتها، وهو ما سوف نتبيّنه من خلال كتابه (نقد العقل المحض)، باعتماد ترجمتيه الحديثتين الموضوعتين من قبل الدكتور موسى وهبة وغانم هنا، على أن ننبه على أمرٍ:

إنَّ عامّة الباحثين والدارسين لنظرية كانط في المعرفة البشرية قد جروا على الإطلالة على تقسيم كانط للأحكام العقلية إلى تحليلية وتركيبية، والتركيبية إلى قبلية وبعدية، ثم الخوض في وجهة نظر كانط من خلال مفاصل ثلاثة: الميتافيزيقيا والرياضيات والطبيعيات بشكل منفصل[1]، لكننا نطوي صفحاً عن هذه الطريقة ونعمد إلى عرض نظرية كانط في المعرفة بصورة عامة من دون مسايرة التقسيم المعهود، ثم نستخلص نتائج كانط في هذه الأبواب المعرفية الثلاثة.

نقد العقل المحض

اعتبر كانط السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية وقمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، أمراً ضرورياً لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أية معرفة من المعارف، فإنه قبل الوثوق بأداة المعرفة والاعتماد عليها، لا بد لنا من امتحانها، ومن هنا كانت الفلسفة النقدية عند كانط تعبر في جوهرها عن طبيعة المعرفة البشرية، وهذا هو ما حاول فعله في كتابه (نقد العقل المحض).

وقد هدف كانط في هذا الكتاب إلى أن يبرهن على أنه على الرغم من أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة، فإنها مع هذا أولية في جزء منها، وليست مستدلة استدلالاً استقرائياً من التجربة. ومعنى نقد العقل: هو الفحص عن قدرة العقل بوجه عام، فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة، والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة، فنقد العقل هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية.. لقد كان نقد العقل المحض، بحثاً في الميتافيزيقيا، لأنه بحث في نظرية المعرفة، وفيه يحاول بيان فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية[2].

---

[1]- انظر في ذلك: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود: 271 - 272 ؛ كانْط أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم: 46، 59، 83 ؛ فلسفتنا، محمد باقر الصدر: 162 - 164 ؛ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مطهري 1: 238.

[2]- نقد العقل المحض: 20 - 21، ترجمة غانم هنا.

رأى كانط أن الرأي الذي يقول إن المعرفة يجب أن تتطابق مع الواقع (موضوعها) يستلزم استمداد كلّ معرفة لدى الإنسان من تجربة الأشياء، أي لكان يجب أن تكون كل المعرفة لاحقة على التجربة (بعدية)، ولو كان الأمر بهذا الشاكلة فكيف نفسر إذن المعرفة القبلية السابقة على التجربة والتي نجدها في الرياضيات كما تقدم؟ بل لماذا لا نقلب الوضع وذلك بأن نقول إن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع طبيعة عقولنا؟ فإننا لو فعلنا ذلك أي لو قلنا إن إدراك الموضوعات يجب أن يتم وفقاً لعقولنا، لأمكننا أن نفسر المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية بالكون، فإن هذه المبادئ ليست غير الشكول الذاتية لعقولنا، كما تحدد التجربة مقدماً، وبوصفها شكولاً ذاتية فإن من الممكن أن نعرفها بصرف النظر عن مضمون التجربة.

ويضيف كانط إن الموضوعات كما تعرفها التجربة هي فقط كما تظهر لنا، إنها ظواهر تتجلى لعقلنا، لكن لا يقصد من ذلك أنها مجرد أوهام، ولكن يقصد أنها المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء، فهناك إذن وراء الظاهرة أي الشيء كما يتجلى لنا، يوجد الشيء في ذاته الذي ليست الظاهرة غير كيفية تجلية في عقولنا، وإلا لانتهينا إلى هذه القضية المشوشة وهي أن ثمّ تجلياً دون أن يكون لشيء يتجلى، وإننا لا نعرف الأشياء في ذاتها ولكن فقط كما تظهر لنا:

"إن ما أردنا قوله إذاً هو أن كل عيان لدينا ليس سوى تمثّل الظاهرة؛ أن الأشياء التي نعاينها ليست في ذاتها كما نعاينها، أن علاقاتها أيضاً ليست مكوَّنة في ذاتها كما تظهر لنا، وأننا إذا ما أزلنا بالفكر ذاتيتنا أو حتى فقط البُنية الذاتية للحواس بعامة فإن كل تكوينة الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان سوف تزول، لا بل إن الزمان والمكان نفسهيما سوف يزولان، ولا يمكنهما بوصفهما ظواهر أن يوجدا في ذاتهما، بل فينا فقط. أما ما قد يعدّ الشأن للموضوعات في ذاتها وبمعزل عن قابلية حساسيتنا للتأثّر، فيبقى مجهولاً تماماً من قبلنا، إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسي بها التي تخصّنا والتي يمكن ألا تكون بالضرورة لدى كل كائن، مع أنها يجب أن تكون لدى كل إنسان، وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه، المكان والزمان هما الصورتان المحضتان لها والإحساس بعامة هو مادتها، ولا يمكننا معرفتهما [أي المكان والزمان] إلا قبلياً، أي قبل أي إدراك حسي واقعي، ولهذا السبب يسمّيان عيانات محضة؛ وبالمقابل الإحساس هو في معرفتنا ما يجعلها تسمى معرفة بعدية، أي عياناً تجريبياً. هاتان الصورتان مرتبطتان بحساسيتنا ارتباطاً ضرورياً بشكل مطلق، أياً كان النوع الذي يمكن أن تكون عليه إحساساتنا، وهذه يمكن أن تكون مختلفة جداً. وحتى لو كان بإمكاننا أن نصل بعياننا إلى أقصى درجة من الوضوح لكننا لن نقترب لهذا السبب أكثر من طبيعة الموضوعات في ذاتها، ذلك أننا لن نعرف في كافة الأحوال معرفة تامة سوى كيفية

عياننا، أي حساسيتنا، ولن نعرف هذه إلا خاضعة دائماً لشرطي المكان والزمان المرتبطين أصلاً بالذات، أما ما يمكن أن تكون الموضوعات في ذاتها فمهما يكن الأمر فلن نعرف ذلك أبداً بالمعرفة البالغة أكبر وضوح حول ظاهرتها هي نفسها [أي الموضوعات] وهي الوحيدة المعطاة لنا"[1].

لقد خلص كانط إلى أننا لا نستطيع بالحواس أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، ولكن ليس في هذا إنكار للواقع الذي هو موضوع التجربة، فالواقع الخارجي موجود، ولكننا لا نعرف عنه غير الظواهر التي تتبدى منها وتظهر لنا وفق شكل عقلنا، وبالتالي فقد ماز الظاهرة من المظهر، فأراد كانط من تحليله المعرفة أن يحول كل معرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر. قرر قائلاً:

"ومن هنا يكون اعتبار أن كل حساسيتنا ليست سوى التمثّل المبهم للأشياء الذي لا يحتوي إلا ما يخصها في ذاتها فقط، ولكن يتستر بتراكم من خصائص وتمثّلات جزئية نحن لا نميّزها بعضها من بعض بوعي تام، تزويراً لمفهوم الحساسية ولمفهوم الظاهرة يجعل كل النظرية حولها من دون منفعة وفارغة. إن الفرق بين تمثّل مبهم وتمثّل واضح هو مجرد فرق منطقي لا يعنى بالمضمون. ومما لا شك فيه أن مفهوم الحق الذي يستعمله الحس السليم إنما يحتوي على ما يمكن أن يستخرجه منه التأمل الأكثر حذقاً، فيما عدا أننا في الاستعمال العام والعملي لسنا على وعي بمختلف التمثّلات الموضوعية في هذه الفكرة، ولذلك لا يمكننا أن نقول إن المفهوم بعامة هو حسي ويحتوي مجرد ظاهرة، لأن الحق لا يمكن أبداً أن يظهر [كظاهرة]، بل إن مفهومه يقع في الفهم ويمثّل بنية (البنية الأخلاقية) للأفعال التي تنتمي إليها في ذاتها. بالمقابل لا يحتوي تمثّل جسم في العيان شيئاً على الإطلاق يمكن أن ينتمي إلى موضوع في ذاته، بل يحتوي فقط ظاهرة شيء وكيفية تأثرنا بها، وهذه القابلية التي لقدرتنا على المعرفة تسمّى حساسية، وتبقى على الرغم من أننا قد نصل إلى سبر تلك (الظاهرة) حتى عمقها، تبقى مع ذلك منفصلةً بهوّة بعيدة بعد السماء عن معرفة الموضوع في ذاته"[2].

وهكذا خلص كانط إلى تمييزه في المعرفة عنصرين: أحدهما يأتي من الأشياء وهو مادة المعرفة، والآخر يأتي من العقل وهو سابق على التجربة ويمثل صورة المعرفة، أما النزعة التجريبية التي تنكر كل شكل صوري وترى في العقل أنه قابل محض، فيزدري بها كانط ويرى أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء، "أصبح لدينا الآن نوعان من المفاهيم يختلفان تماماً الواحد عن الآخر، لكنهما

[1]- نقد العقل المحض: 111 - 112، ترجمة: غانم هنا.

[2]- نقد العقل المحض: 112 - 113. وكذلك انظر الصفحة: 39، 117.

مع ذلك يتفقان فيما بينهما في أنهما على صلةٍ بالموضوعات قبلياً بشكل كامل، أي هما مفهوم المكان والزمان بوصفهما صورتي الحساسية، والمقولات بوصفها مفاهيم الفهم. وما محاولة استنباط تجريبي لها سوى جهد غير مجدٍ تماماً، لأن ما يشكل بالضبط العلامة الفارقة لطبيعتها يقوم في أنها على صلةٍ بموضوعاتها من دون أن تستعير شيئاً من التجربة لكي تتمثّلها، وبالتالي إذا كان لابد من استنباط هذه المفاهيم فإنه يجب أن يكون دائماً ترانسندنتالياً"[1].

أما قوانين العقل فهي عبارة عن:

1 الشكول القبلية للحساسية، وهي الزمان والمكان[2].

2 المقولات الاثنتا عشرة للذهن، والتي تترتب تحت المقولات الأربع: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة[3].

وتبعاً لذلك فإن المعرفة لا محالة ستكون نسبية، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها، وإنما يعرف فقط الظواهر أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول وعلاقاتها.

ثم إن هذه القوانين الكانطية (الصور والمقولات) لما كانَت قبلية، فإنها لا محالة تكون كلية، وحينئذ ستكون شروطاً لكل معرفة ممكنة[4].

وعندما نقول إن موضوعات العلوم صادقة فلا يعني ذلك تطابق الشيء في ذاته كما قال الجزميون من الأرسطيين وغيرهم في مقياسهم المتداول منذ القدم، إذ الشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، وإنما يعني أن العلم يتفق مع تلك القوانين الكلية للذهن البشري، والحقيقة عندما تكون محدودة فإن ذلك لا يرجع إلى مادتها ومضمونها، وإنما يرجع إلى شكلها وصورتها، أي طابع الكلية الذي يميزها. لنستمع لكانط وهو يقرر بهذا الصدد:

"إن السؤال القديم والشهير الذي كان يعتقد أنه بالإمكان إحراج المناطقة به وكان يحاول الوصول بهم إما إلى حتمية الوقوع في دائرة مفرغة بائسة، أو أن يكون لزاماً عليهم الاعتراف بجهلهم، وبالتالي أباطيل فنِّهم بكامله، [هذا السؤال] هو: ما الحقيقة؟ فالتعريف الاسمي للحقيقة وهو أنها حقاً: مطابقة المعرفة لموضوعها، يعتبر هنا حقاً رخيصاً ومفترضاً، أما المطلوب معرفته فهو: ما المعيار العام والأكيد

[1]- نقد العقل المحض: 164 - 165، ترجمة غانم هنا. والترانسندنتالي: الاستنباط القبلي للمفاهيم المرتبطة بموضوع ما والذي يسبق التجربة.
[2]- نقد العقل المحض: 91 الفصل الأول في المكان، والفصل الثاني في الزمان: 101.
[3]- نقد العقل المحض: 145 فما بعدها، الفصل الثاني، من الخيط الهادي إلى اكتشاف كل مفاهيم الفهم المحضة.
[4]- نقد العقل المحض: 59 - 60.

لأي معرفة كانت.. إذا كان قوام الحقيقة تطابق معرفة مع موضوعها، فلابد حينئذٍ من أن يتم بالفعل نفسه تمييز هذا الموضع من غيره، لأن المعرفة تكون خاطئة إذا لم تتطابق مع الموضوع الذي هي على علاقة به، وحتى لو احتوت شيئاً قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى موضوعات أخرى. والحال أن معياراً عاماً للحقيقة لن يكون ذاك الذي يصدق تطبيقه على كل المعارف دون تمييز بين موضوعاتها. ولكن من الواضح أنه بما أننا نصرف النظر في حال هذا المعيار عن كل محتوى المعرفة (عن علاقتها بموضوعها)، وبما أن الحقيقة هي على علاقة بهذا المحتوى بالذات، فإنه من المحال وغير المعقول أن يطلب معيار لحقيقة محتوى المعرفة هذا، وإنه بالتالي من المحال أن يكون بالإمكان إعطاء علامة مميّزة للحقيقة تكون كافية ومع ذلك عامة في ذات الحين، ولمّا كنا قد أسمينا أعلاه محتوى معرفة مادتها يجب علينا القول: لا يمكن أن يطلب من حقيقة المعرفة من حيث مادتها أي علامة مميزة عامة لأن هذا يناقض نفسه بنفسه. أما في ما [كذا] يخص المعرفة من حيث مجرد صورتها (مع تنحية كل محتوى جانباً) فمن الواضح أيضاً أن منطقاً من حيث يعرض القواعد العامة والضرورية للفهم، يكون واجباً عليه أن يقدّم في مثل هذه القواعد معايير الحقيقة، ذاك أن ما يناقض هذه القواعد يكون خطأً، لأن الفهم يدخل هنا في تناقض مع قواعده العامة للتفكير وبالتالي يناقض نفسه. غير أن هذه المعايير لا تتعلق إلا بصورة الحقيقة، أي بالتفكير بعامة، وهي بهذا القدر صحيحة كل الصحة لكنها غير كافية، لأن معرفة حتى وإن أرادت أن تكون على تطابق تامّ مع الصورة المنطقية، أي أن لا تناقض نفسها، تستطيع مع ذلك دائماً أن تناقض الموضوع، إذاً فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق معرفة مع قوانين الفهم والعقل العامة والصورية، هو من دون شك الشرط الذي لابد منه، بالتالي الشرط السلبي لكل حقيقة؛ لكن المنطق لا يمكنه أن يذهب إلى أبعد من ذلك، وليس بإمكان المنطق أن يكتشف الخطأ الذي لا يتعلق بالصورة، بل بالمحتوى، بأي محك كان"[1].

من هذا يتحصّل لنا أن الأشياء في ذاتها لما كانت غير قابلة للإدراك والمعرفة، فإن الميتافيزيقيا الكلاسيكية ستكون وهماً لا طائل من ورائه، وذلك لأنها تجنح إلى إدراك ذات الأشياء وماهياتها بحسب الواقع، أما العلم المقابل لهذه الأوهام الميتافيزيقية والذي يتعرف إلى الظواهر فقط، فقد أفلح كل الفلاح لأنه جاء ومقتضى الواقع الذي يقول إنه لا يمكن بلوغ الشيء في ذاته وإدراكه، فلا بد من الاقتصار على الظواهر، وإذا كنا لا نستطيع معاينة ذات الشيء وذاتياته، فالحري بنا أن نبقى في دائرة ما نعاينه وهو الحواس، وعدم إتعاب أنفسنا بالبحث عن الأوهام، لأنه من المستحيل تجاوز ميدان المعطى التجريبي.

---

[1]- نقد العقل المحض: 130 - 132، ترجمة: غانم هنا.

وهكذا تتضح الثورة التي أراد كانط القيام بها في المعرفة البشرية؛ إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وتتبلور طبقاً لإطاراته الخاصة، بدلاً عما كان يعتقده الناس من أن الفكر يدور حول الأشياء ويتكيّف تبعاً لها، "في تلك المحاولة لتغيير طريقة الميتافيزيقا المتبعة حتى الآن، وبها نُحدث فيها ثورةً شاملة على مثال علماء الهندسة وعلماء الطبيعة، تكمن إذاً مهمة هذا النقد للعقل المحض التأملي، إنها مقالٌ في المنهج وليست منظومة للعلم نفسه، ولكنها مع ذلك ترسم في الوقت نفسه إطاره الكلّي، سواء بالنظر إلى حدوده، أو بالنظر إلى بنائه الداخلي أيضاً"[1].

وفي هذا الضوء وضع كانط حداً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا)، فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي من دون أي إضافة من ذاتنا إليه، وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة لأن المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها، والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن، ولهذا تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في إدراكاتها للأشياء الخارجية، بمعنى أن إدراكنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاتنا لا على حقيقة الشيء في ذاته.

من نتائج التحوّل المعرفي

على أساس التحليل المتقدّم لنظرية عمانوئيل كانط في المعرفة يمكننا الخروج بنتائج:

1 إن الميتافيزيقيا لا تقع أساساً موضوعاً للعلم، وكل ما أثير فيها ليس من العلم، بل ألفاظ وأخيلة، فقيمة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية كانت تساوي صفراً، وبالتالي فكل محاولة لإقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة، وذلك لأنه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيء من الأحكام التركيبية الأولية والأحكام التركيبية الثانوية[2].

2 ذهب كانط إلى أن الرياضيات يقينية، والسر في ذلك أن موضوعات الرياضيات من صنع الذهن

[1]- نقد العقل المحض: 41، ترجمة: غانم هنا.

[2]-رأى كانط أن الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. والحكم التحليلي: هو الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كقولنا: الجسم ممتد، والمثلث ذو إضلاع ثلاثة، فإن مرد الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الجسم والمثلث، واستخراج العناصر المتضمنة فيه، كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث، وردها إلى الموضوع. وهذه الأحكام لا تزودنا بمعرفة جديدة وإنما تتلخص وظيفتها في التوضيح والتفسير. أما الحكم التركيبي: فهو الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تتمدد بالفلزات، و(+2 2= 4)، فإن الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل، وإنما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك. ثم إن الحكم التركيبي؛ تارة يكون حكماً قبلياً، وهو الثابت في العقل قبل التجربة، وأخرى حكماً ثانوياً، وهو التي تأتي العقل بعد التجربة، ومثال الأولى هي الأحكام الرياضية، والثانية نظير: كل جسم له وزن. نقد العقل المحض: 65.

البشري، فالذهن على سبيل المثال يفترض أموراً كالمثلث والمربع والدائرة، ثم يحدد لها خاصيات، وحيث إن هذه الموضوعات صناعة عقلية بحتة، فمن المحتم أن يصدق كل حكم بشأنها صدقاً يقينياً[1].

3 وبشأن الطبيعيات الميدان الذي تمارس فيه التجربة فهنا يبدأ كانط باستبعاد المادة عن هذا النطاق، لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة إلا ظواهرها. فهو يتفق مع جورج باركلي (1685 - 1753) على أن المادة ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، وإن كان لا يرى ذلك دليلاً على عدم وجود المادة ومسوغاً لنفيها فلسفياً كما زعم باركلي[2].

"أخيراً، في ما [كذا] يتعلق بالمصادرة الثالثة، فمن الواضح أنه يعود إلى الضرورة المادية في الوجود وليس إلى تلك الضرورة الشكلية والمنطقية فحسب في ربط المفاهيم، والحال أنه بما أن وجود موضوعات الحواس لا يمكن أبداً أن يُعرف قبلياً إنما يمكن مع ذلك أن يكون معروفاً نوعاً ما قبلياً، أي بالنسبة إلى موجود ما آخر معطى من قبل، وبما أنه حتى في هذه الحالة لا يمكن الوصول إلا إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمناً في مكان ما في ترابط التجربة التي يشكّل الإدراك الحسي جزءاً منها، ينتج من ذلك أن ضرورة الوجود لن تكون على الاطلاق قابلة لأن تعرف بمفاهيم، بل دائماً فقط بربطها مع ما يدرك حسياً وفق قوانين عامة للتجربة، والحال أنه ليس ثمة من وجود على الاطلاق يمكن أن يعرف على أنه ضروري بشرط ظاهرات معطاة أخرى، ما لم يكن وجود التأثيرات الناتجة من أسباب معطاة وفق قانون السببية، إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرض الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالات أخرى معطاة في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، من هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كل ما يحدث إنما هو معيّن بعلته في الظاهرة قبلياً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاة لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، من دون أن يصلح - حتى داخل هذا الحقل- لوجود الأشياء بوصفها جواهر، لأن هذه لا يمكن أبداً أن يُنظر إليها على أنها معلولات تجريبية أو على أنها شيء ما يحدث وينشأ"[3].

4 وإذا أسقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية إلا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة، فالظواهر هي موضوع العلوم ولذلك كانت الأحكام فيها تركيبية ثانوية، لأنها: ترتكز

[1]- نقد العقل المحض: 69.

[2]-نقد العقل المحض: 317 فما بعدها.

[3]-نقد العقل المحض: 317 - 318، ترجمة: غانم هنا.

على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهذه الظواهر إنما تدرك بالتجربة. وإذا أردنا أن نحلل هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل، وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرين: أحدهما تجريبي، والآخر عقلي. أما الجانب التجريبي من تلك الأحكام العقلية فهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج، بعد صب الحس الصوري لها في قالَبي الزمان والمكان.

وأما الجانب العقلي فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدركات الحسية، ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية. فالمعرفة إذن مزيج من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية في صورتها وموضوعية في مادتها، لأنها نتيجة الاتحاد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطرياً في العقل. فالعقل في ذلك يشبه شخصاً يريد أن يضع كمية من الماء في إناء ضيّق لا يستوعبها، فيعمد إلى الماء فيقلل من كمّيته ليمكن وضعه فيه بدلاً من توسيع الإناء ليستوعب الماءَ كُلَّه!

5 وفق التصنيف المعرفي للبحث عن مصدر المعرفة في التصورات والتصديقات، فإن كانط على مستوى مصدر التصورات يحسب على المدرسة العقلية التي آمنت بوجود مجموعة من المفاهيم والتصورات المغروسة في الواعية البشرية مسبقاً في أصل خلقته، والتي لم يحصل عليها، ولا يمكن ذلك، عبر الحواس، وإنما هي تصورات أولية سابقة على التجربة سبقاً مطلقاً. وأما على مستوى المعرفة التصديقية فالرجل تجريبي كما ينصّ على ذلك صراحة[1].

استعارة الفرز الكانطي في فلسفة الدين

لا يسوغ لنا ونحن نتحدث عن الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا أن نغفل استعارةَ باحثي فلسفة الدين هذه المقولة وتوظيفها في مقاربة بعض الإشكاليات. ومن أبرز أولئك الباحثين القسُّ الإنجليكاني جون هيك (1922 - 2012) في كتابه فلسفة الدين، والباحث الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش في كتابيه صراطهاى مستقيم (الصراطات المستقيمة) وقبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط في الشريعة).

من جملة الإشكالات التي وعاها جون هيك ومتابعوه - والتي وجدوا فيها التعارض مع فكرة التعددية الدينية المعرفيّة (الصراطات المستقيمة) - إشكالية عدم وجود جامع مشترك بين الأديان في الحقيقة الإلهية العُليا، ذلك أن لكل دين معنى ومفهوماً وتسمية مختلفة عن الله تعالى، وهذا

[1]- نقد العقل المحض: 57.

الاختلاف يهدد نقطة الارتكاز الجامعة بين الأديان، فكيف السبيل للقول إن الأديان المختلفة تعبّر عن استجابات متعددة لحقيقة إلهية واحدة، بل إن ذلك الاختلاف يعطينا أن لكل دين حقيقة يرتكز عليها لا توجد في الأديان الاخرى، وإنما للأديان الأخرى حقائق تختص بها.

أمام هذه الإشكالية حاول جون هيك وعبد الكريم سروش وغيرهما تلمّس الحل من خلال الاستعانة بمقولة كانط سالفة الذكر والقائمة على الفرز والتمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، أي ظهور الشيء للعارف، وذلك لأجل الفرز بين الحقيقة الإلهية المستقرة الثابتة المتعالية بغض النظر عن أي تجربة روحية ومعرفة، وبين الحقيقة الإلهية القابلة للتجارب الروحية الواقعة ضمن مجال الإدراك والتوصيف البشري.

لقد استعان هيك بهذا التمييز لدفع إشكالية التضاد بين مقولات الأديان وعدم وجود جامع مشترك في الحقيقة الإلهية، إذ إن هذا التضاد وفق تمييز كانط يكون مرجعه إلى كيفية ظهور الحقائق لذوي الأديان، ذلك الظهور الخاضع لقوالبهم الذهنية والمتأثر بالعوامل المتعددة وليس راجعاً إلى نفس ذات الحقيقة. قرّر هيك قائلاً:

"الله بالنسبة لكانط كان افتراضاً وليس اختباراً، لكننا نرى أن فكرة الحق في ذاتها ليست نابعة من حياتنا الأخلاقية، بل من خبرتنا وحياتنا الدينيتين، فالآلهة المعروفة كبرهمان وسونياتا هي تجليات ظاهراتية للحق داخل عالم التجارب الدينية. كما أن الحق يختبر من قبل البشر بنحو يماثل الطريقة التي اقترحها كانط في اختبار العالم، وذلك عن طريق تلقي المعطيات التي تردنا من الكائن الخارجي ثم تصنيف تلك المعطيات وتفسيرها وفق مقولات الأإحكام الصورية المتموضعة في أجهزتنا الإدراكية ونظامها"[1]. ثم يقول:

"التمييز بين الحق في ذاته (Real An Sich) الذي في عمقه اللامحدود ليس شخصاً ولا شيئاً، وهو وراء أي اختبار أو تجربة أو استيعاب إنساني ولكنه الحقيقة المتعالية التي ندركها ونختبرها بذهنيات بشرية مختلفة وبطرق تشخيصية (personae) وغير تشخيصية (Impersonae)... يمكننا تمييز الإلهي الواحد النومينون ذي الحياة الأزلية، من الإله الشخصي للأديان التوحيدية (theistic) الله ووالد المسيح، وكالحقيقة الإلهية الأزلية والمجردة واللاشخصية في الأديان غير التوحيدية (Non - Theistic) كبرهمن في الهندوسية والنرفانا في البوذية. وكل هذه الالهة هي استجابات

[1]-التعدديّة الدينيّة في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو: 94، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2007. ولاحظ كذلك: فلسفة الدين، جون هيك: 177، إطار فلسفي للتعددية الدينية، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى 2010.

بشرية للحقيقة الإلهية المتعالية، ويتم إدراكها بشريا بنحو يتكامل وينسجم مع النظم والمعتقد الدينيين في كل ثقافة وبيئة وحضارة خاصة"[1].

من كل ذلك خلص هيك إلى أن التفسير الأفضل للتعددية الدينية الحاصلة في العالم هو القول: إن جميع الأديان تتمحور حول حقيقة إلهية واحدة هي الحق (Real) في ذاته المحتجب عن أي إدراك والمتجاوز لأي وصف أو تسمية، وأن لكل من هذه الأديان تاريخ استجابة متميّزاً لله وإرثاً روحياً خاصاً وتقليداً دينياً فريداً، يعبّر الإنسان من خلاله عن وعيه بحقيقة الله وإدراكه كماله وتجربة الاتصال به.

وهكذا ارتكز على تمييز كانط، ومن ثمَّ فلا يمكن أن نصل إلى الحقائق التي لم تقع بأيدينا، وإنّما نعي ما ندركه وفق قوالب ذهنية سابقة على كل تجربة، ولذا لا يمكن للإنسان بلوغ الحقيقة كما هي.

وهذه النتيجة لا تختص بالإنسان الاعتيادي، بل هي شرعة سواء حتى للأنبياء (ع) لأنهم يتأثرون خلال بيانهم لما يتلقّونه من شهود الوجود المطلق بمجموعة من العوامل، من ثم سيكون فهم أحدهم وإدراكه الحقيقة مغايراً لفهم الآخر وإدراكه لها، ومن هنا تتعدّد الأديان وظهورات الإله الواحد ويبدو التضاد في معتقداتها، ونتيجة ذلك أنه لا يمكن إلباس أحدهم لباس الحق أو الباطل، لأن كل واحد منهم يقدّم ما يفهمه وفق تجربته الدينية، "فهناك فرق بين الذات المقدسة كما هي في الأصل والذات المقدسة كما تظهر لنا، ومن ذلك ندرك أن ظهور الحق في مظاهر مختلفة وتجلّيات متنوعة هو السر في اختلاف الأديان، وهو الدليل على حقانيتها بأجمعها"[2]. وهكذا يكون "أول شخص غرس بذور التعدديّة [الصراطات المستقيمة] في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء مختلفين، وتجلّى لكلّ واحد منهم بمظهر خاص، وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاص، ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلّ واحد منهم يختلف عن الآخر، وبذلك تمّ تفعيل ظاهرة البلورالية. وعلى الرغم من أن الأنبياء كانوا في قمة التجربة والتفسير كانوا يعيشون في مراتب مختلفة"[3].

سوف يأتي منّا التعليق على الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا فلا نستعجل في ذلك، ولكن استفادة أصحاب فلسفة الدين لهذه المقولة يستحق التعليق هنا:

[1]- التعددية الدينية: 94 - 95.

[2]- الصراطات المستقيمة، عبد الكريم سروش: 31، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى 2009م.

[3]- الصراطات المستقيمة: 27.

أولاً: يبدو من البيان السابق أن هيك وأضرابه يعتقدون أن الوحي الإلهي عبارة عن علوم حصولية يتوفّر عليها الرسول بوساطة الارتباط بحواسه الظاهرة والباطنة. وهذه العقيدة بعيدة عن حقيقة الوحي الإلهي، فهو ليس من قبيل العلوم الحصولية على تفصيل يحتاج لدراسة مستقلّة.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكره كانط واستعاره هيك من التمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، فإن ذلك لا ينفعنا في علاج التناقض أو التضاد في الحقيقة الإلهية بين الأديان، ذلك أن الفضاء النموذجي الذي جاءت فيه معالجة كانط هو البحث الفيزيقي التجريبي، أي العالم الفيزيائي الخاضع للتجربة الحسية، بينما يقيم كانط البحث الميتافيزيقي كوجود الله والحقيقة الإلهية على أساس القانون الأخلاقي ويتخذه كمصادرة لفعالية فكرة الواجب الأخلاقي وتصويرها، وأما الفضاء الذي يريد هيك البحث فيه فهو التجربة الدينية التي هي معرفة الله واختباره، ومن ثمّ فإن سحب الموقف الكانطي في معالجة القضايا الفيزيقيّة إلى معالجة المسائل الميتافيزيقيّة غير صحيح من الناحية المنطقية والمعرفية لوضوح اختلاف موضوع كلا البحثين وفضائهما.

كان هيك مدركاً ذلك التباين وغير غافل عمّا يريد التأسيس له وما أراد كانط تأسيسه، ولذا حاول تجاوز هذه المعضلة بافتراض أن الله ليس ضرورة عقلية لفعالية القانون الأخلاقي كما رأى كانط، بل هو حقيقة وجودية قابلة للاختبار والإدراك، بمعنى أن هيك بهذا الافتراض حاول توسيع دائرة البحث التجريبي ودائرة التجربة من كونها خاصة بالطبيعة (البحث الفيزيقي) لتشمل التجارب الروحية الإلهية (الميتافيزيقيا).

ولكن هذه المحاولة لا تصمد أمام النقد المنطقي والمعرفي، لأن موضوع التجربة هو الحقائق الوجوديّة التي يمكن اختبارها حسياً، ومجرد اعتبار سعة موضوع التجربة ليشمل التجارب الروحية لا يغير من واقع موضوع التجربة شيئاً، إننا نريد التأكّد من مطابقة علومنا لموضوعاتها الخارجية المحسوسة فجاء كانط بذلك التمييز. على أن السؤال الأساس عن النتيجة التي تصل إليها المعرفة الوجودية التي تخضع للاعتبار الذوقي؟!

ملاحظات ختامية

نريد في هذه الفقرة الختامية أن نسجّل بعض الملاحظات العامة حول الأفكار الرئيسة في رؤية عمانوئيل كانط في المعرفة وقيمتها دون الوقوف التفصيلي عند سائر المقولات التي جاءت فيها ضمناً، لأن مثل ذلك يتطلّب دراسة تفصيلية تخصّصية، وهو أمر لا يناسب هذه المقالة:

ملاحظة 1: ماز كانط الشيء في ذاته من الشيء كما يبدو لنا، ورأى أن الشيء في ذاته بعيد المنال والتناوش، ولكنّ هذا التمييز لا يعدو أن يكون إنكاراً للحقائق الخارجية أو تجاوزها على أقل تقدير، وهو شكٌ بيروني بامتياز. ذلك أن كانط يقول إن الشيء في الخارج هو غير الشيء في إدراكنا، أي لا توجد مطابقة بين ما هو في الذهن (ما يظهر لنا) وبين ما هو في الخارج (الشيء في ذاته). وهذا إن لم يكن سفسطة فهو يقطع الطريق على معرفة الواقع وإدراكه، ممّا يعني أن البشرية تسبح في الجهل المركب!

إن كانط في هذه الفكرة لم يتجاوز هيوم الذي أخرجه من سباته الدوغمائي كما اعترف هو نفسه، ذلك أن هذه التفرقة لم تخلع على الحقيقة مضموناً موضوعياً خارجياً، ولذا عجزت عن تجاوز ظاهرية هيوم. ومرجع ذلك إلى أن كانط رأى الخارجَ في حقيقته وماهيته لا يقع بالضرورة تحت طائلة الإدراك البشري، وحينئذ ستكون كل أحكامنا على الوجود ذهنية محضة، وبالتالي تغدو فكرة الحقيقة فكرة وهمية إذا كنا نفترض أن الحقيقة هي تطابق ما في الأذهان مع الأعيان، بينما وفق افتراض كانط لا يوجد لدينا سوى تطابق للذهن لما في الذهن، أي تطابق الذهن مع نفسه وقوانينه ومقولاته، فالظواهر وإن كانت محكومة لقوانين العلية وسائر المبادئ والمقولات الأخرى الذهنية [صورة الإدراك]، ولكن هذه المحكومية ناشئة - وفق كانط - من فرض الذهن نفسه تلك القوانين والمقولات ولا علاقة للواقع من قريب أو بعيد بها، ولذا كانت الحقيقة أن تركب الظواهر على نحو ما تبدو لنا، بمعنى أن تكون الحقيقة مجرد توافق مع قواعد الفكر، وليست توافقاً وإخباراً عن الأشياء والواقع كما هو.

إن الذي أوصل كانط إلى هذا المأزق هو عدّه القوانين والقوالب المغروسة في الذهن قوانين وشروطاً للفكر، وليست انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تتحكم في العالم الخارجي وتسيطر عليه بصورة عامة، وهو نفسه الذي ساقه إلى المصير بتعذر دراسة الميتافيزيقيا دراسة عقلية، ذلك لعدّه القوانين العقلية روابط لتنظيم المدركات الحسية فقط، والميتافيزيقيا ليس فيها إدراكات خارجية حتى تنتظم من خلال تلك الروابط!

ملاحظة 2: من حقنا أن نسأل كانط: لقد فرّقت بين الشيء في ذاته والشيء كما يظهر لنا، ومن ثم لا يمكن للأشياء الخارجية أن ترد إحساسنا من دون تغيّر، والسؤال: هل هذا القانون يشمل نفسه أو لا؟ وذلك أننا في هذه النظرية نريد أن نقرّر حقيقة الواقع الخارجي وكونه لا يدرك كما هو في ذاته، وهذا معناه أن نظرية كانط محكومة لنفس قانون (الشيء في ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا)،

وعند ذلك لن يكون لنظريته أية واقعية، وهذا معناه الوقوع في النسبية. فإذا كانت نظرية كانط نسبية فأنّى لها القول إن سائر إدراكات الإنسان نسبية؟ إذ لو كانت هذه النظرية مطلقة لاستطعنا أن نحكم بنسبية الكل، ولكنها نظرية وفكر نسبي فحينئذ لا تؤثر في النظريات والأفكار الأخرى.

والانطلاق من قاعدة نسبية الحقيقة مطلقاً ونسبية المعرفة عامة كما تقرر رؤية كانط يفضي بنا إلى (بارادوكس) وتناقض ومفارقة واضحة، ويرجع حينئذ إلى نقائض المعرفة وإشكال الجذر الأصم لتشمل المعرفة الإنسانية عامة. فنسبية الحقيقة حقيقة أيضاً فإذا شملتها القاعدة فسوف نقع في تناقض (بارادوكس)، لأننا إذا سلمنا بنسبيتها سمحنا لنقيضها بالحياة وهو وجود معرفة مطلقة، وإذا استثنينا القاعدة من شمول نفسها قضينا على القاعدة وألغينا عموميتها[1].

إن عُقْدة العُقَد في مذهب كانط فكرةُ الشيء في ذاته المغاير للشيء كما يظهر لنا، لأنها تتضمن بالضرورة أن المعرفة نسبية، إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان، ولا تقرّ له إلا بإدراك الظاهرة. ولهذا هاجم هذه الفكرة كثير من الفلاسفة الذين جاؤوا في إثره من أمثال شارل رنوفييه (1815 - 1903) الذي رأى أنها معتمة للعقل[2]. وبسبب كون فكرة الشيء في ذاته عنصراً مربكاً في فلسفة كانط تخلّى عنه أخلافه المباشرون كما يؤكد لنا ذلك برتراند راسل (1872 - 1970) واتجهوا صوب نزعات أخرى كالتجريبية أو الاتجاه المطلق الذي مضت فيه الفلسفة الألمانية بعد كانط [3].

نستنتج من ذلك: أن هذا التمييز يحتوي على تناقض منطقي يكمن في أن علمنا بوجود شيء ما يعني أننا نعلم بانطباق تصور الوجود عليه والعلية، فنكون في هذه الحالة قد عرفناه وعلمنا به، ومن ثم ينتفي الجهل الكامل أو عدم العلم به، لأن الجهل التام بشيء ما يعني عدم معرفتنا به من جميع الجهات وينتج عدم معرفتنا بجهلنا أيضاً وهو كما ترى. أي إن معرفتنا بجهلنا بشيء ما لا تكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانباً من ذلك الشيء ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية، أما الجهل المطلق من جميع الجهات فيعني عجزنا عن معرفة جهلنا، وهذا يفضي إلى تناقض منطقي بيّن.

يتضح لنا مما سبق أنه لا وجود لشيء يستحيل منطقياً على العقل البشري معرفته سواء كان المطلق اللامتناهي أو الشيء في ذاته كما يعبر كانط، نعم يمكن أن يُجهل، والجهل به يعود لسبب واقعي أو موضوعي وليس لسبب منطقي وعقلي كما افترض كانط في محاولته.

[1]-مقالات عراقية، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة، السيد عمار أبو رغيف: 58، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1435هـ.
[2]-مدخل جديد الى الفلسفة، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، د. عبد الرحمن بدوي: 126، انتشارات مدين- الطبعة الأولى 1428هـ.
[3]-تاريخ الفلسفة الغربية 3: 288.

ملاحظة 3: إن كانط قد عدّ العلوم الرياضية منشئة للحقائق الرياضية ومبادئها، ولذا فهي لا يقع فيها الخطأ أو التناقض لأنها مخلوقة للنفس ومستنبطة منها، وليست مستوردة من الخارج ليشك في صحتها أو تناقضها.

والحال أن العلم ليس خلاقاً ومنشئاً للحقيقة، وإنما هو كاشف عن الحقيقة الخارجة عن إطاره الذهني الخاص، ولولا وجود هذه الخاصية في العلم، أي كونه كاشفاً عن الخارج وليس منشئاً له، لما أمكن مناهضة أصحاب النزعة المثالية، فعندما نعلم أن (2 + 2= 4) فهو علم بحقيقة رياضية معينة موجودة في الخارج بغض النظر عن وجود الإنسان، وليس معنى علمنا أننا نقوم بإنشائها ونخلقها في أنفسنا كما ركن المثاليون إلى هذا وفسروا العلم على هذه الكيفية، وإنما العلم كالمرآة فكما أن المرآة تدلل على وجود واقع موضوعي في الخارج للصورة المنعكسة فيها، كذلك العلم يكشف ويدلل على وجود واقع موضوعي خارج إطاره الخاص[1].

ولأجل هذه المآزق التي ولدتها نقدية كانط، تعرضت فلسفته للعديد من الحملات، فتصدى كلٌّ من نيتشة (1844 - 1900)، وشيلنج (1775 - 1854)، وهيجل (1770 - 1831)، وشوبنهاور (1788 - 1860)، وغيرهم، لنقدها، وراح كلٌّ واحد منهم يُبرز جوانب ضعف هذه الفلسفة وإخفاقها، خاصة فيما يتعلق منها في تفرقته بين الظواهر والشيء في ذاته، وحملته على الميتافيزيقيا التقليدية، وقوله باستحالة تخطّي حدود التجربة.

ملاحظة 4: لقد استند كانط في قوله بوجود (الشيء في ذاته) خلف (الشيء كما يبدو لنا) إلى قانون العلية، حتى قرّر لنا: "إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرف الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالات أخرى معطاة في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، ومن هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كل ما يحدث إنما هو معيَّنٌ بعلّته في الظاهرة قبلياً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاة لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، دون أن يصلح حتى داخل هذا الحقل لوجود الأشياء بوصفها جواهر، لأن هذه لا يمكن أبداً أن ينظر إليها على أنها معلولات تجريبية، أو على أنها شيء ما يحدث وينشأ. الضرورة إذاً لا تُعنى إلا بالعلاقات بين الظاهرات بموجب قانون السببية الدينامي، وبأن الإمكانية المؤسَّسة على هذا القانون أن يستدل قبلياً انطلاقاً من وجود ما معطى (انطلاقاً من سبب)، على وجود آخر (المسبب).."[2].

[1]- فلسفتنا، محمد باقر الصّدر: 169.
[2]- نقد العقل المحض: 318، ترجمة: غانم هنا.

ويبدو أن كانط هنا قد غفل عن مبانيه في قانون العليّة والسببية! ذلك أن قانون السببية كغيره من قوانين الفهم وشروطه عند كانط لا يصدق إلا في نطاق التجربة ذاتها، فقيمته ذاتية ولا يصدق إلا بالنسبة إلى نظام الظواهر لما يمثّله من مبدأ تنظيم في معرفة الأشياء، فكيف ساغ لكانط أن يتخذ منه دليلاً للقول بوجود (الشيء في ذاته) خارج ذواتنا، وكونه، أي الشيء في ذاته، علةً لإحساسنا؟ وحتى ينسجم كانط مع فكرته كان عليه أن ينكر كل وجود خارج تصورات الإنسان الذاتية وأن يتجه إلى المثالية الصرفة، على الرغم من أنه شنّع على المثاليين وعلى ديكارت وباركلي، بدلاً من هذه المثالية المضطربة والواقعية الناقصة.

حقاً أن من يرى أن قانون العلية والسببية صناعة ذهنية ولا يعتقد بوجود ترتب المعلول على علته لا يسوغ له بعد ذلك الإيمان بوجود عالم موضوعي خارجي خلف الذهن، يكون منشأ للتأثيرات والتمثّلات الحسية.

ملاحظة 5: من المهم أن نلاحظ هنا أن كانط انطلق في معالجته للمعرفة من مذهب خاص في التصورات أو المعاني الكلية هو المذهب الاسمي الذي تبنّاه جماعة من الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى الأوربية منهم أوكام (1285 - 1347). ويبني هذا المذهب على أن للمفاهيم الكلية وجوداً ذاتياً باعتبارها أسماء أو مجرد مفاهيم قائمة في الذهن فقط، وليس لها وجود حقيقي أو موضوعي خارج الذهن، ولا حظّ لها من الواقع. وكانط في تأكيده أن للتصورات أولية مطلقاً وقبلية وغير مستمدة من الإحساس اتجه في ذلك إلى هذا المذهب، فالعقل وفق كانط مهما قام بعملية تجريد في النطاق المحسوس فهو لا يستطيع أن يوصلنا إلى تصورات كلية تجاوز المعرفة الحسية.

وواضح جداً أن هذه المقدمة تمثّل مصادرة على المطلوب وهي محل نزاع، لأنه يقرّر لنا من جهة عدم إمكان قيام أي تجريد عقلي وميتافيزيقي، فيما يؤكد من جهة ثانية أن أي تجريد نقوم به لا يوصلنا إلا إلى المحسوس ولن يتجاوز المعرفة الحسية! والحال أننا نتنازع مع كانط في السبب الذي لأجله لا تستطيع الحواس أن تمدنا بتعميمات وصور حسية، والذي على أساسه ماز أحكام اًتحليلية من أخرى توليفية تركيبية؟

ملاحظة 6: أما فيما يخص القول بوجود تصورات عقلية أولية سابقة على التجارب والحس، فنحن لا يسعنا القبول بنظرية الأفكار الفطرية والعقلية لمجموعة أمور:

أولاً: نسأل ما المراد من الأفكار الفطرية؟ فهل يراد أن الأفكار الفطرية موجودة بالقوة من دون الفعل، بمعنى أنها فعلاً غير موجودة وإنما بالقوة والقابلية وتكتسب صورة الفعلية بتطور الحركة

وتكاملها. فإن كان هذا مرادهم فلا خلاف فيه. ولكن من الواضح أن كانط لا يقصد ذلك.

أما إن كان المراد أنها موجودة بالفعل، فهذا غير مقبول، وذلك لأن النفس بسيطة بالذات والبسيط بالذات لا يمكنه أن يولد وينتج ذلك العدد الضخم من الأفكار والتصورات الفطرية.

على أن الوجدان خير شاهد على رفض هذه الفكرة، لأننا بالوجدان نجد أن الإنسان لحظة ولادته وحتى يكبر إلى عمر معيّن لا توجد لديه أية فكرة وصورة في ذهنه من هذه الصور التي ذكرها كانط من زمان ومكان وعليّة، فوجدان كل إنسان يكذب هذا المعنى، سواء كانت التصورات متعلقة بالمادية أو بالمجردات.

ثانياً: إذا دققنا في المسوّغ للقول بوجود التصورات الأولية العقلية فسوف نجد أن بعض التصورات ليس باستطاعة الحس التوفّر عليها من الخارج لعدم تحققها المادي، لذلك افترض كانط أنها موجودة في الفطرة ومنبثقة منها.

والحال أننا لو قدمنا تحليلاً للتصورات بشكل يرجعها كلّها إلى الحس ويجعلنا نفهم كيفية حصول التصورات كافة سواء الأولية منها أو الثانية، فعند ذلك ينتفي المبرر للقول بالأفكار الفطرية أو التصورات العقلية، وهذا معناه أن العجز عن تفسير التصورات وكيفية نشوئها من الحس لا يلزم منه فطريتها أو كونها عقلية أولية. وبعبارة ثانية: إن مجرد عدم إدراك كيفية رجوع تلك التصورات للحس لا يلازمه أنها موجودة في النفس ومنبثقة منها.

ثالثاً: إن هذه الأفكار والتصورات لا يمكن أن يكون مصدرها النفس بما هي نفس. وذلك لأن النفس بسيطة، وإذا كانت بسيطة فلا يمكنها أن تكون سبباً بصورة فطرية لمجموعة من التصورات والأفكار، وإنما لابد من وجود مصدر آخر لها، خارج إطار النفس.

وبعبارة أخرى: إن هذه التصورات الكثيرة المتعددة لا يخلو سببها عن أحد أربعة أمور: 1) إما كثرة الفاعل، 2) وإما كثرة القابل، 3) وإما بسبب الترتّب المنطقي بين الأثر وذي الأثر، 4) وإما كثرة الشرائط والعوامل الخارجية.

والأولان باطلان، لأن الفاعل والقابل حسب الفرض هو النفس، وهي بسيطة والتصورات كثيرة، فلا توجد سنخية بينهما.

وأما الثالث فكذلك باطل لنفس السبب، لأن النفس بسيطة والأفكار والتصورات كثيرة، فلا يوجد ترتّب منطقي.

فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع وهو أن تستند التصورات الكثيرة إلى شرائط خارجية وهي الآلات والحواس المختلفة المتنوعة. فالنتيجة إن القول إن النفس بما هي نفس مصدر لكثير من التصورات ليس تاماً.

ملاحظة 7: هناك فرق كبير بين نظرية كوبرنيكوس في علم الفلك وبين نظرية عمانوئيل كانط في المعرفة وقيمتها، وبالتالي لا يمكن إجراء المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال المعرفة والميتافيزيقيا، وفي ضوء نظرية كوبرنيكوس ارتفعت المشكلات التي سببتها نظرية بطليموس في المجسطي، أما في ضوء نظرية كانط فإضافة لمشكلاتها الخاصة والتي سجّلنا طرفاً منها، فهي في ذات الوقت شدّدت على المشكلات التي حاول جميع الفلاسفة تجنبها قبلاً بما فيهم كانط نفسه، فهي تفضي إلى الشك والريبية في الحدّ الأدنى مهما ادعى كانط من الواقعية ورفض الريبية والمثالية التي عدّها أشد خطورة من المادية والقدرية والإلحاد والكفر والزندقة والتطيّر والاعتقاد بالخرافات، كما نصّ على ذلك صراحة[1]!

إن نجاح كوبرنيكوس في تجاوز المشكلات التي تثيرها نظرية بطليموس وذلك بوساطة عكس الافتراض في عالم الطبيعيات، لا يسوغ لنا أن نقوم بنفس المعادلة في ميدان المعرفة والميتافيزيقيا، فنعكس الافتراض لنقرر أن الأشياء تتطابق مع ما يقتضيه إدراك الذهن وفق ما جهّز به، ونهرع إلى تغيير مقياس الحقيقة، لأن مثل ذلك لا يختلف عما قرّره بروتاغوراس (481 - 411 ق.م) قبلاً: إن الإنسان مقياس جميع الأشياء!

[1]- نقد العقل المحض: 49.

كانط والبراهين اللاهوتيّة

بطلان الحجة على عدم وجود الكائن الواجب

روبرت آندرو آرييل Robert Andrew Ariel [*]

تتحرك هذه المقالة في نطاق معرفيّ شديد الحساسية في فلسفة كانط، وهو الذي نجده في فرضيته التي أوردها في "نقد العقل المحض" حول أن الأدلة اللاهوتية تستعصي على الصياغة بطبيعتها.

يحاول الكاتب، إعادة تفكيك الفرضية الكانطية وتقديم الأدلة على فشلها وبطلانها. ذلك لأنها تشكل أكثر العوائق فعّالية تلك التي يواجهها أي اعتقاد عقلاني بوجود الله.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ هذه المقالة كانت قد فازت عام 1972 بجائزة Richard Fletcher التي تُمنح عادة من كلية دارتموث للمقالات القيّمة.

المحرر

في الماضي، تضمّنت المهامُ الموكولة للعلماء اللاهوتيين تقديمَ دفاعٍ فلسفي عن العقائد الدينية المختلفة، وعلى وجه الخصوص الدفاع عن العقيدة الرئيسة في العديد من الأديان ألا وهي وجود الله. بالفعل، قام المدافعون عن الدين تاريخياً بصرف طاقة كبيرة في محاولة منهم لصياغة الأدلة على وجود الله. وعلى الرغم من جهودهم، فقد حُكم على العديد من هذه الأدلة الناشئة بالنقصان حين تمّ إخضاعها للتدقيق الفلسفي المعاصر. أدّى هذا الإخفاق الغريب ظاهرياً في صياغة الأدلة

---

*ـ باحثٌ في الفيزياء والفلسفة ـ أميركا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisited**

ـ المصدر: **Journal of the American Academy of Religion, Vol.42, No.2 (Jun.,1974), pp.298 -306**

وردت هذه المقالة في الدورية التابعة للأكاديمية الأمريكية الدينية، وتُعَدُّ بشكلٍ عام أرفع دورية أكاديمية في ميدان الدراسات الدينية. تَنشرُ هذه الدورية المتداولة على مستوى عالمي مقالات بحثية تتناولُ كامل نطاق الأصول الدينية العالمية بالإضافة إلى دراساتٍ حول المناهج التي يتمُّ من خلالها استكشاف هذه الأصول، ويتضمّنُ كلُّ عددٍ قسماً كبيراً وقيّماً لمراجعة الكتب.

ـ تعريب: هبة ناصر.

اللاهوتية إلى انخفاضٍ عام في الاهتمام بكامل الموضوع حتّى وصل الأمر مع حلول الربع الثاني من القرن العشرين إلى قيام قلة قليلة من العلماء فقط -إلى جانب اللاهوتيين الكاثوليكيين- بتقديم البراهين المعهودة على وجود الله. ولكن إذا صدقتْ مُلاحظاتي، يبدو أنّ أعوام الستينيات وأوائل السبعينيات قد شهدت تجدُّدَ اهتمام الفلاسفة بالأدلة اللاهوتية كما يتّضحُ من عدد المؤلَّفات الرفيعة المنشورة في هذا الميدان.

من بين الأمور التي اضطرَّ صائغو الأدلة اللاهوتية الجديدة لمواجهتها هو الاعتقاد المنتشِر في المجتمع الفلسفي بعدم إمكانية إصدار دليلٍ على وجود الله. نجَمَ هذا الاعتقاد إلى حدٍّ كبير من إيمانويل كانط الذي حاول أن يحتجّ في كتابه «نقد العقل المحض» على أنّ الأدلة اللاهوتية تستعصي على الصياغة بطبيعتها. بالفعل، ما زال عدد كبير من الفلاسفة اليوم يرى أنّ انتقادات كانط حاسمة، ويَستنتجُ أحدُ العلماء المعاصرين على سبيل المثال أنهّ: «قد قام كانط بتفحُّص البراهين اللاهوتية التقليدية...وأخضعها لانتقاداتٍ قويةٍ وثاقبة اعتُبِرت مُهلكةً بشكلٍ واسع منذ ذلك الحين...»[1]. إذا أمكن إظهار فشل احتجاجاتٍ كانطٍ في مقابل هذه الأدِلّة، لعلّه يمُكن التقليل من ثقل تأثيره في هذه القضية. قد يتسبَّبُ الانخفاض في نفوذه بجدالٍ أوسع في المجتمع الفلسفي حول جدارة الأدلة اللاهوتية، وقد لاحظ أنطوني كيني (Anthony Kenny) مؤخراً أنّه «من المؤكَّد أنّ انتقادات كانط ما زالت أكثر العوائق فعاليةً تلك التي يُواجهها أيُّ اعتقادٍ عقلاني بوجود الله؛... وسوف يُشكِّلُ تفنيدُ انتقاد كانط تمهيداً لهذه الاحتجاجات (الإلهية الجديدة)»[2]. كخطوةٍ لتشجيع النقاش في هذا الميدان، أهدفُ في هذه المقالة إلى بحث احتجاجات إمانويل كانط على امتناع الأدلة اللاهوتية ومحاولة إظهار عدم سلامتها وفي الواقع فشلها ليس مرّةً واحدة فحسب بل إخفاقها في عدّة خطواتٍ حاسمة.

فلننظر بشكلٍ موجَز إلى المسار الإجمالي لمقاربة كانط حيث يقومُ بافتتاح هجومه على الأدلة اللاهوتية بالاعتراض على الدليل الأنطولوجي في نقطتين رئيستين، ويرى أنّ هذه الاعتراضات تُظهِر عدم صلاحية هذا الدليل. من ثم، ينتقلُ كانط إلى الدليل الكوزمولوجي ويحاول توضيح أنّ هذا الدليل بالفعل هو الدليل الأنطولوجي نفسه الذي «يُغيرِّ حلّته ولهجته كي نظن أنّه (شاهدٌ) آخر»[3]. بما أنّ كانط يرى أنّه تمّ إظهار عدم صلاحية الدليل الأنطولوجي، فإنّه يرى أنّ في إمكانه أيضاً رفض الدليل الكوزمولوجي.

[1]- John Hick, Arguments for the Existence of God (New York 1971), p.55

[2]- Kenny, The Five Ways, pp.3- 4

[3]- Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. N.K. Smith (London, 1934), p.286

في النهاية، يتناولُ كانط الدليل الغائي المنبثق من النظام (أو ما يُسمِّيه الدليل الفيزيائي ـ اللاهوتي) ويُوضِّح أنّ النظام الذي يُلاحظه الإنسان في الأشياء الممكنة لا يُمكنه أن يدفع عقله على الإطلاق نحو استنتاج وجود شيءٍ سوى مُنظِّمٍ مُمكن فحسب وليس إلهاً. بما أنّ هذه هي الحال، يدّعي كانط أنّ العودة إلى الدليل الكوزمولوجي تتمُّ من أجل سدِّ الفجوة بين المنظِّم الممكن المحض الذي يُبيِّن الدليل الغائي وجوده، والموجود الواجب القدير الذي هو الله. ولكن بما أنّ كانط قد سبق وأظهر بُطلانَ الدليل الكوزمولوجي، فإنّ الدليل الغائي الذي يستلزمُ الدليل الكوزمولوجي على أنه أساس له هو باطلٌ كذلك. بالتالي، يرى كانط أنّ الدليل الغائي يفشلُ بسبب اعتماده على الدليل الكوزمولوجي، وهذا الأخير يفشلُ بدوره بسبب اعتماده على الدليل الأنطولوجي الذي هو باطلٌ بذاته. بما أنّ نقد كانط للدليل الأنطولوجي هو ركيزةُ كامل سلسلة اعتراضاته، سوف نبدأُ دراستنا لدعواه بالتطرُّق لنقده الدليل الأنطولوجي.

نقد الدليل الأنطولوجي

دعونا نذكر المسارَ الاستدلالي في الدليل الأنطولوجي بإيجاز لكي تتوفّر لنا قاعدةٌ متينة نستطيعُ الانطلاقَ منها لتقييم اعتراضات كانط.

على وجه الدِّقة، لا يوجد «دليلٌ أنطولوجي» واحد، فقد تمَّ تطبيقُ مصطلح «الأنطولوجي» على عدد من الأدلة الأولية على وجود الله. في الواقع، يرى الفلاسفة المعاصرون أنّ الصياغة الأصلية لهذا الدليل لدى القدّيس أنسلم (St. Anselm) قد تضمّنتْ مسارَيْن استدلاليَّيْن مُنفصلَيْن[1]. تتمثّلُ المحاولات المبكِّرة في إظهار أنّنا إذا امتلكنا فكرة الموجود الكامل في أذهاننا، ينبغي أن يتحقّق هذا الموجود في الواقع أيضاً لأنّ وجوده في الذهن والواقع هو أكمل من وجوده في الذهن فحسب. لا يجدُ هذا الدليلُ المحدَّد الكثيرَ من المدافعين في يومنا الحالي، ولكنّ المسار الاستدلالي الثاني لأنسِلم قد تلقّى اهتماماً نقدياً وموافقةً أكبر بكثير. أودُّ أن أضع هذا الدليل الثاني في مقابل انتقادات كانط، ويُمكن صياغةُ المسار الاستدلالي الثاني بتعابير معاصرة كالتالي:

دعونا نفترض أنّه حينما نقول «الله» تنطوي هذه الكلمة على معنى ثابت، فيتجلّى إذاً التعريف المعقول للإله التقليدي في عبارة أنسِلم التي تنصُّ على أنّه «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»[2]. نحنُ الآن أمام شيئين يمتلكان صفات مُتشابهة لكنّ أحدهما واجب الوجود والآخر ليس كذلك، فأرى أنّه من المسلَّم أنّ واجب الوجود هو أعظم أو أعلى من ذاك الذي لا يتمتّع

[1]- See Charles Hartshorne, The Logic of Perfection and Anselm's Discovery; Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", The Philosophical Review 69 (1960)

[2]- Proslogion, chaps.2- 4

بالوجود الضروري. بطريقة مُماثلة، إذا تصوّرتُ أنّ الله هو واجب الوجود أو أنّ الله ليس كذلك، يترتّبُ على ذلك أنّ الله الذي يتمتّع بالوجود الضروري هو أعظم من الله الذي لا يحظى به. ولكن ينبغي أن نتذكّر أنّنا قد عرَّفنا الله بـ»الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه«، وهذا يعني أنّه يجب علينا أن ننسب إليه أيَّ عظمةٍ مُمكنة الانتساب إليه. إذا كان الوجود الضروري أعظم من الوجود غير الضروري، يستلزمُ ذلك ضرورةً أن ننسب عظمة الوجود الضروري إلى الله ويترتّب على ذلك بشكلٍ مُباشر أنّ الله موجود.

في تمام العملية الاستدلالية السابقة، تمثّل الادّعاء الرئيس الخالي من البرهان بالعبارة الأولى: «دعونا نفترض أنّه حينما نقول 'الله' تنطوي هذه الكلمة على معنى». إذا كان هذا الافتراض صادقاً -أي إنّ فكرة الله هي ثابتة منطقياً- فقد أثبتنا وجود الله وضرورة هذا الوجود، ولكن إذا كان هذا الافتراض باطلاً وتتناقض فكرةُ الله ذاتياً فإنّ الله هو -كجميع الأشياء المتناقضة ذاتياً- غيرُ موجود بالضرورة. بالتالي، نتوصّل إلى الانقسام الذي يُشكِّلُ نتيجةَ الدليل الأنطولوجي وهو: إمّا أنّ الله موجودٌ أو أنّ وجوده مستحيلٌ منطقياً.

في مقابل الدليل الأنطولوجي الذي قدّمناه آنفاً، يُثيرُ كانط اعتراضَين: 1) إذا رفضنا موضوع «الله» مع محموله المتمثّل بالوجود الضروري، لا يُمكن أن ينشأ التناقض؛ و2) الوجود ليس محمولاً. سوف نقومُ بمعالجة كلٍّ من هذين الاعتراضين تباعاً.

لكي ندحض العبارة الواردة في الدليل الأنطولوجي التي تُفيد أنّ التناقض ينشأ إذا ادّعينا عدم وجود «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»، يكتبُ كانط:

«إذا كان وجوده مرفوضاً، فإننا نرفضُ الشيء في حدِّ ذاته مع كلِّ محمولاته. لقد شهدنا أنّه إذا تمّ رفضُ محمول الحُكم بالإضافة إلى الموضوع، لا يُمكن أن ينتجَ تناقضٌ داخلي وهذا الأمر يَثْبتُ بغضّ النظر عن ماهية المحمول. إنّ الطريقة الوحيدة لتفادي هذه النتيجة هي الاحتجاج بوجود موضوعاتٍ لا يُمكن رفضُها وينبغي استمرارها على الدوام، ولكنّ هذا يُشكِّل طريقةً أخرى للقول بوجود موضوعات واجبة؛ وهذا هو نفس الافتراض الذي...يزعمُ الدليل (الأنطولوجي) إقامته.»[1]

كانط مُصيبٌ حتماً في قوله إن هذا هو الافتراض الذي يزعمُ الدليل الأنطولوجي إقامته، ولكن ينبغي أن نُلاحظ أنّ كانط نفسه هو من يُعلنُ من دون دليلٍ عدمَ وجود موضوعاتٍ واجبة وبالتالي إمكان رفض كلِّ موضوع. من جهةٍ أخرى، يتركُ الدليلُ مسألةَ الموضوعات الواجبة **مفتوحة**، ومن ثمّ يُظهِرُ وجودَ موضوعٍ واجبٍ واحد ويفعلُ ذلك بطريقةٍ لا يمكن معها في أيِّ وقتٍ من الأوقات

[1]- **Kant, Critique of Pure Reason, pp.278- 284**

رفض كلٍّ من الموضوع والمحمول معاً. يُبيِّنُ الدليلُ أنّ الموضوع الواجب (الله) يُستنتجُ وجوده من خاصيّةٍ واجبة (الوجود الضروري) تُنسَبُ إلى موضوعٍ خيالي (فكرة الله)، ويُفترض أنّ الفكرة **وحدها** هي الموجودة. إذا قام كانط برفض موضوع (الله) مع المحمول (الوجود الضروري)، ينبغي أن يرفض أيضاً الموضوع الخيالي (الفكرة الثابتة منطقياً المتمثّلة بالله) الذي يُستَخرج الوجود الضروري منه، ولكنّ هناك إقراراً بأنّ الموضوع الخيالي هو **مُسلَّمة** في البحث. قد يقولُ كانط إن هذا الموضوع الخيالي هو غير موجود في الواقع -أي إنّه متناقضٌ ذاتياً- ولكنّه بذلك يعترفُ بنتيجة الدليل الأنطولوجي، أي إنّ الله موجودٌ أو إنّ فكرة الله متناقضة ذاتياً.

قام البروفيسور نورمان مالكوم (Norman Malcolm) بتوجيه نقد آخر على ادِّعاء كانط بعدم إمكان نشوء التناقض إذا قُمنا برفض الموضوع والمحمول معاً[1]. يُشير البروفيسور مالكوم إلى أنّه في أساس نقد كانط الدليل الأنطولوجي، يكمنُ الافتراض بأنّ نتيجة هذا الدليل -أي إنّ الله موجودٌ بالضرورة- يُساوي القول إنه «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة». يبدو أنّ كانط يوحي بالفعل أنّ هذه الفكرة تدورُ في خلده لأنّه حينما يتمُّ التعبير عنها بهذه الصيغة فقط يمُكننا «رفض الموضوع بالإضافة إلى المحمول». ولكن يُلفت البروفيسور مالكوم النظر إلى التناقض الكامن في عبارة «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة» لأنّها تعني أنّه «إذا كان الله موجوداً (ولعلّه ليس كذلك)، فإنّه موجودٌ بالضرورة». إنّ مجرد **احتمال** عدم وجود الله في هذه العبارة يكفي لمعارضة رأي كانط المعلَن بأنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» هي حقيقة ضرورية. (ينبغي أن نتذكّر أنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» ليست تعبيراً حقيقياً عن اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لأنّه كان يرى هذه العبارة غير قابلة للإنكار، بل يكمنُ اعتراضه على الادّعاء بإمكان انطلاقنا من هذه الحقيقة الضرورية. كذلك، ينبغي أن نتذكّر أنّ اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لم يتمّ عبر الخطأ المنطقي فقط، ولا يُمكن لكانط رفض الموضوع والمحمول معاً عبر حالةِ تناقض فحسب.)

لعلّه يُمكن صياغة أسلوب أكثر فاعليةً لانتقاد كانط بشأن هذه النقطة نفسها ويتمثّل بالتالي: إذا كان مالكوم مُحقاً (وأظنُّ أنّه كذلك)، فإنّ كانط يرى ضمنياً أنّه:

1) إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة.

من خلال العودة إلى الحشو الكلامي الذي يُفيد أنّه إذا كان (أ) هو (ب)، وبالتالي نفي (ب) يعني نفي (أ)، فبإمكاننا تحويل رقم (1) ليُفيد أنّه:

2) إذا لم يكن الله موجوداً بالضرورة، فإنّه غير موجود. ولكن أيّ «وجود» نقصد في المقطع

[1]- Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments”

الثاني من هذا القسم؟ بالنسبة لكانط، الافتراضان (1) و(2) تحليليان، وبما أنّ الافتراضات التحليلية لا يُمكنها أن تقود أبداً إلى الأحكام الوجودية المحتملة، ينبغي أن نستنتج أنّ عبارة «غير موجود» في المقطع الثاني من (2) تُشيرُ إلى العدم الضروري، ولكن هذا يعني إمكان إعادة صياغة (2) كالتالي:

3) إذا لم تمثّل القضية وجودَ الله الضروري، فإنّ الله هو غير موجود وجوباً.

يُفترض على كانط القبول بـ(3) لأنّه يُعادل (2) الذي بدوره يُستَشفُّ من الافتراض (1) الذي ينبغي أن يُوافِق عليه إذا أراد «رفضَ الموضوع والمحمول معاً»، ولكنّ (3) هو نفسُ استنتاج الدليل الأنطولوجي الذي يرفضه كانط! من الواضح أنّ الافتراض الثالث يُغلق المجال أمام وجود الله الممكن، وهذا هو كلّ ما يدّعي الدليل الأنطولوجي فعله، ومن الواضح أيضاً أنّ هذا الافتراض يُصرِّحُ بأنّ وجود الله هو إمّا واجب أو ممتنع. وعليه، حينما يُحاولُ كانط دحضَ الدليل الأنطولوجي عبر هذا الاعتراض، يقوم بوضع نفسه في محلِّ الإذعان بافتراضٍ يُساوي نفسَ نتيجة الدليل الأنطولوجي.

على الرغم من ذلك، ينبغي ألا ننسى أنّ كانط قد أثار اعتراضَين على الدليل الأنطولوجي، ولقد أجبنا عن الاعتراض الأول والآن نتوجّه إلى الاعتراض الثاني للردّ عليه.

يتضمّن الاعتراضُ الثاني دعوى كانط الشهيرة بأنّ «الوجود ليس محمولاً» لأنّه «عندما نفكِّر بشيء، أيّاً ما كانت المحمولات التي نفكِّر به من خلالها ومهما كان عددها -حتى في التعيين الشامل- فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده، وإلا فإنّه لن يوجد كما هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر ممّا فكّرنا به في الأفهوم...»[1]. بما أنّ صياغات أنسلم (Anselm) البرهان والصياغات اللاحقة لديكارت (Descartes) وغيره تقتضي ضرورة أن ننسب إلى الله جميع المحمولات الإيجابية، فإن لم يكن الوجود محمولاً فلا حاجة لأن ننسبه إليه وبالتالي لا ضرورة لاستنتاج وجوده.

يُمكن الإجابة على الاعتراض من خلال التمييز الدقيق بأننا هل نتحدث عن الوجود الواجب أو الممكن حينما نقول إن «الوجود ليس محمولاً». فلنفترض في هذا النقاش أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، ولكن لا ينتجُ من ذلك أنّ الوجود **الواجب** هو أيضاً ليس محمولاً. بما أنّنا قد افترضنا أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، فإنّنا قد قبلنا بالحقيقة التي تُفيدُ أنّه «أيّاً ما كانت المحمولات التي نُفكِّر بالشيء من خلالها ومهما كان عددها... فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده **الممكن**». على سبيل المثال، تمُثّل فكرة الوردة ممكنة الوجود والوردة ممكنة

[1]- Kant, Critique of Pure Reason, pp.282- 283

العدم نفسَ الفكرة لأنّ كليهما يعادل التأكيد بأنّ الوردة ممكنة فحسب. ولكنّه **من غير** الصحيح أن نساوي بين فكرة الوردة الموجودة **بالضرورة** والوردة الموجودة **بغير ضرورة**، فنحنُ نقومُ بالفعل بإجراء إضافةٍ إلى الشيء حينما نُعلن بأنّه موجودٌ **بالضرورة**. نفكّر بالتالي: حينما تتوافر فكرة الوردة الموجودة بغير ضرورة، يخطرُ في أذهاننا ما قد رأيناه جميعاً في نوافذ بائعي الأزهار، ولكن حينما نُفكّر بالوردة الموجودة بالضرورة فإنّنا في الواقع لا نُفكِّر بشيءٍ على الإطلاق لأنّ هذه الفكرة هي متناقضة ذاتياً (لأنّ فكرة الموجود المادي الضروري هي فكرةٌ متناقضة ذاتياً). بالتالي، على خلاف قضية الوردة الموجودة بالإمكان والوردة المعدومة بالإمكان حيثُ تتطابق الفكرتان، فإنّ فكرتيّ الوردة الموجودة بالضرورة والوردة الموجودة بغير الضرورة يختلفان بشدّة لأنّ الفكرة الأخيرة معقولةٌ تماماً بينما الأولى متناقضة ذاتياً. نظراً إلى هذا الاختلاف، قد يبدو من الخطأ أن نقول إنه «أيّاً ما كانت المحمولات التي نُحدِّد الشيءَ من خلالها ومهما كان عددها...فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده **الضروري**»، لأنّنا قد أجرينا إضافةً إلى قضية الوردة التي قدّمناها للتوّ من خلال التأكيد على وجودها الضروري أي تناقضها الذاتي. وعليه، يبدو أنّه حتّى إذا لم يكن الوجود الممكن محمولاً، لكنّ الوجود الضروري محمول بشكل كاف نوعاً ما، إذ إنّنا حين ننسبُ إلى الله جميع المحمولات الإيجابية التي ينبغي أن يمتلكها «الكائن الّذي لا يمُكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه» ينبغي أن ننسب الوجود الضروري إليه أيضاً. وعليه، يبدو أنّ اعتراض كانط الثاني على الدليل الأنطولوجي لا يصمُد وأنّه من جرّاء نسب الوجود الضروري إلى الله يمُكننا الوصول إلى استنتاج الدليل أي: وجود الله[1].

أرجو أن يكون الردّان السابقان على اعتراضات كانط كافِيَيْن لإظهار عدم نجاح انتقاداته في إسقاط صلاحية الدليل الأنطولوجي. بما أنّ كانط يربط رفضه الدليل الكوزمولوجي والغائي برفضه الدليل الأنطولوجي، فمن خلال إظهاري عدم صحّة اعتراضاته على الدليل الأنطولوجي أكون قد أوضحتُ أيضاً عدم صحة اعتراضاته على الدليل الكوزمولوجي والغائي. لقد قُمتُ على وجه التحديد بالرد على اعتراضات كانط وفي إمكاني الآن على المستوى المنطقي الرسمي إنهاء ردودي على اعتراضاته الموجَّهة ضدّ البراهين اللاهوتية.

نقد الدليل الكوزمولوجي

ولكن لا بدّ من التذكير أنّ أحد أسباب ردّي على اعتراضات كانط هو اعتقادي بأنّ وجهة النظر المنتشرة حول استحالة صياغة البراهين اللاهوتية تعودُ بشكلٍ كبير إلى حُكمه بذلك. وعليه، سوف

[1]- إنني مدينٌ لكتاب **Charles Hartshorne** تحت عنوان **Anselm's Discovery** الصفحات 208-234 لإيراده للملاحظة حول كيفية قيام الاختلاف بين الوجود الواجب والممكن بإبطال اعتراض كانط الثاني.

أواصلُ الآن توجيهَ الاعتراضات على تحليل كانط حول إمكان العثور على دليلٍ على وجود الله لأنّ هدفي الجريء هو دحض آرائه بشكلٍ كامل قدرَ المستطاع. دعونا نمضِ إذن لتناول آراء كانط حول الدليل الكوزمولوجي لنرى إذا كانت صحيحة.

ينفي كانط الدليل الكوزمولوجي لأنّه يدّعي اعتماده على الدليل الأنطولوجي، فلننظر بعناية إلى الاستدلال الذي يتبنّاه في ربطه بين الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي، لكي نرى إن كان بإمكاننا العثور على خطأ في الصلة التي يتخيّلها.

حينما يُقال «الدليل الكوزمولوجي»، لا يبدو أنّ كانط يقصدُ جميع الأدلة التي نُسمّيها في يومنا الحالي «كوزمولوجية» لأننا نميل إلى الاعتقاد أنّ الأدلة الكوزمولوجية هي التي توظِّفُ المعلومات التجريبية لإثبات وجود الله. استناداً إلى كانط، يجري الدليل الكوزمولوجي كالتالي: «إن وُجِد شيء، فيجب أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مُطلقة»[1]. بناءً عليه، يبدو أنّ كانط يقومُ تحديداً بمهاجمة «الأسلوب الثالث» التابع لتوما الإكويني (Aquinas) والأدلة من هذا النوع المنبثقة من إمكان العالم[2]. بالتالي، لا يوجد أيُّ سبب لأن نفترض أنّ هجوم كانط على هذا الدليل له تأثيرٌ في مجموعة الأدلة الكوزمولوجية الأخرى، ولكن سوف نتجاوزُ هذه النقطة في الوقت الراهن ونفترض أنّه إذا قام اعتراضُه بإسقاط هذا النموذج من الدليل الكوزمولوجي فإنّه يثبتُ كذلك أمام سائر الأدلة الكوزمولوجية.

يكتبُ كانط: «يستخدمُ الدليلُ الكوزمولوجي هذه التجربة (للشيء) لكي يقوم بخطوةٍ واحدة في الاحتجاج، أعني لكي يستنتج وجودَ كائنٍ ضروري. ولا يُمكن للمباني التجريبية أن تُخبرنا شيئاً عن صفات هذا الكائن»[3]. لذلك، ينبغي أن نعتمد على الدليل الأنطولوجي لنطّلع على هذه الصفات.

دعوني أُشِر إلى أنّه حتّى لو لم نستطع الاطّلاع على أيٍّ من صفات هذا الكائن الواجب، ولكنّ مجرد معرفتنا بوجود كائن بالضرورة يُعدُّ معلومةً ثمينة للغاية. بالطبع، إنّ هذه هي خطوةٌ أولى ممتازة في طريق إثبات وجود الإله، ولكنّنا سوف نتجاوزُ هذه النقطة أيضاً ونفترضُ أنّه إذا لم نستطع التعرُّف إلى طبيعة هذا الوجود الذي أثبتناه فإنّ الدليل الكوزمولوجي ليس له قيمةٌ كبيرة.

يقدِّمُ كانط خمسة اعتراضات ممُكنة على الدليل الكوزمولوجي لكنه يقومُ بمجرد تعداد أربعة منها ويُوكِلُ «مهمة استكشافها إلى القارئ الذي أصبح الآن يمتلكُ الخبرة الوافية في هذه الأمور»[4].

[1]- Kant, Critique of Pure Reason, p.285

[2]- Summa Theologica, Q.2,Art.3

[3]- Kant, Critique of Pure Reason, p.298

[4]- Ibid.,p.298

بما أنّ كانط يقومُ «بمجرّد تعداد» هذه الاعتراضات الأربعة ولا يُعلن بشكلٍ تام عن ماهيتها، لن أقوم بتقديم الردود عليها لكيلا أُتَّهم بمهاجمة مغالطات بهلوانية[1] قد وضعتها بدلًا من اعتراضاته الواقعية. يبدو أنّ تفسيري الخاص للاعتراضات الأربعة يُشيرُ إلى أنّ كانط يُثيرُ الاعتراضات المعهودة على الدليل الكوزمولوجي (على سبيل المثال: استبيان شمول قانون السببية، الحاجة إلى «علّة أولى» في سلسلة العلل، وما إلى ذلك). إذا كانت هذه هي بالفعل اعتراضات كانط، دعوني أذكر أنّه قد قام آخرون[2] بالإجابة عن هذه الإشكالات بشكلٍ يُرضي نفسي على الأقل.

يحملُ اعتراض كانط الخامس على الدليل الكوزمولوجي أهميةً أكبر بكثير بالنسبة لي، وقد قام بتفصيله ولذلك سوف أُجيبُ عنه. يتألّف هذا الاعتراض من ادّعاء كانط بأنّه حتى لو علمنا بوجود كائنٍ ضروري إلا أنّ استنتاجنا بأنّه «أكثر الكائنات واقعية» (ens realisimum) يقتضي استخدام الدليل الأنطولوجي.

يتّخذُ دليل كانط المسار التالي[3]: نحنُ نعلم بوجود كائنٍ ضروري وننطلقُ من هذه المعلومة لنحتجَّ بأنّ:

أ) الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً.

إذا كان (أ) صحيحاً، ينبغي أن يكون من الممكن تحويله إلى:

ب) بعض الكائنات الكاملة ضرورية الوجود،

لأنّه إذا كان كلُّ x هو y، ينبغي أن يكون بعض y هو x (على فرض وجود بعض x). ولكن لا يوجد اختلافٌ بين كائنٍ كامل وكائنٍ كامل آخر، وبالتالي يُمكن تحويلُ (ب) إلى:

ج) كل الكائنات الكاملة هي موجوداتٌ ضرورية.

ولكن كما يُشير كانط بحق، هذه هي الفكرة الأساسية وراء الدليل الأنطولوجي. بما أنّ (أ) فرضية الدليل الكوزمولوجي تُعادل (ج) فرضية الدليل الأنطولوجي، فإنّ الدليل الكوزمولوجي يعتمدُ في الواقع على الدليل الأنطولوجي.

ينبغي أن نُلاحظَ المغالطة في هذه المعادلة! حينما نقولُ في الدليل الأنطولوجي إنّ «الكائن

[1]- المغالطة البهلوانية: هي نوعٌ من الادّعاءات القائمة على تحريف الموقف المعارض بتفنيد شكل الحجة بحيث يوحي أنّ الحجة المعاكسة صحيحة.

[2]- **Richard Taylor, Metaphysics (Englewood Cliffs, 1963), Jacques Maritain, Approaches to God (New York, 1954), and Edward Sillem, Ways of Thinking about God (New York, 1961).**

هذه المؤلفات هي أمثلة تُقدِّم أبعاداً من الدفاع عن الأدلة من الصنف الكوزمولوجي. يُمكن أيضاً مراجعة مقالات **William L.Rowe** و **Barry Miller** في دورية **The Monist 54** الصادرة في تموز 1970.

[3]- **Kant, Critique of Pure Reason, pp.287- 288**

الكامل ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً» فإنّنا نعني أنّ «الكائن الكامل المتصوَّر (أو في الذهن) ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً موجوداً بالفعل» بينما حينما نقولُ في الدليل الكوزمولوجي إنّ «الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً» فإنّنا نعني أنّ «الكائن الضروري الموجود (حيث إننا قد سبق وأثبتنا وجودَ كائن ضروري من خلال الدليل الكوزمولوجي) ينبغي أن يكون كائناً موجوداً كاملاً. كم يبلغُ الاختلاف بين الاثنين! ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من فكرةٍ أولية لندرك أنّه ينبغي تحقيق هذه الفكرة، أمّا في الدليل الكوزمولوجي فننتقلُ من شيءٍ نعلمُ أنّه مُتحقِّق -أي الكائن الضروري- ونستنتجُ أنّه ينبغي أن يكون أيضاً كاملاً. ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من الفكرة إلى الواقع، بينما ننتقلُ في الدليل الكوزمولوجي من الواقع إلى الواقع. من الواضح أنّ محاولة كانط لمساواة (أ) و(ج) تتضمّنُ مغالطةً منطقية وبالتالي ينبغي رفضُ اعتراضه على الدليل الكوزمولوجي[1].

كان هدفي في هذه المقالة بحث هجوم كانط على إمكان البراهين اللاهوتية وتقديم الردود عليها بقدر استطاعتي. من أجل الوصول إلى هذه الغاية، بدأتُ ببحث الاعتراضين اللّذَين أثارهما كانط ضدّ الدليل الأنطولوجي. لقد شهدنا كيف أنّ اعتراضه الأول -أي عدم ضرورة نشوء التناقض إذا رفضنا موضوع «الله» مع المحمول «الوجود الضروري» على خلاف دعوى الدليل- يفترضُ صحة بعض العبارات التي يمُكن إظهار دلالتها المنطقية على نتيجة الدليل الأنطولوجي الذي رفضه كانط. لقد رأينا كيف أنّ اعتراضه الثاني بأن الوجود ليس محمولاً، على الرغم من إمكان انطباقه على الوجود الممكن، يبدو أنّه يصدقُ أيضاً على الوجود الضروري الذي يشتملُ عليه الدليل الأنطولوجي. وفقاً لذلك، توصّلنا إلى أنّ كانط قد فشل في الحالتين في نفي إمكانية صياغة دليلٍ أنطولوجي. ثمّ انتقلنا إلى بحث الوسائل التي سعى كانط من خلالها إلى إظهار استلزام الدليل الكوزمولوجي للدليل الأنطولوجي ووجدنا أنّه قد أرسى هذه التبعية فقط عبر خطأٍ منطقي، ولكننا لم نبحث اعتراضات كانط على الدليل الغائي. بما أنّ كانط كان يشعرُ أن «الدليل الفيزيائي-اللاهوتي (الغائي) على وجود كائنٍ أصلي أو أسمى يعتمدُ على الدليل الكوزمولوجي، والدليل الكوزمولوجي يعتمد على الأنطولوجي»[2]، فإننا من خلال نقض اعتراضاته على الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي قد قمنا مرَّتين بدحض ادّعائه أنّ الدليل الغائي باطلٌ بسبب اعتماده على هذين الدليلين.

[1]- أُخذت الإشارة إلى هذا الرد من كتاب The Dream of Descartes بقلم Jacques Maritain إصدار نيويورك العام 1944، الصفحات 138-141.

[2]- Kant, Critique of Pure Reason, p.298

مطارح كانط
بين سبيل الإلحاد ومسلك الإيمان العقلي

صابرين زغلول[*]

تحت هذا العنوان الذي حظي بفضاء واسع من الجدل على امتداد قرنين من الزمن، تناقش الباحثة المصرية صابرين زغلول ديناميات التأويل المتنوعة التي قرأت كانط بين ضدين متناظرين: الإلحاد والإيمان.

تحاول الباحثة في مقالتها هذه التصدّي للتأويلات المتناقضة حول ما إذا كان كانط ملحداً أو مؤمناً إيماناً عقلياً، كما ستمضي إلى نقد التيارات العلمانية والإلحادية التي أمسكت بناصية النص الكانطي لتوظفه ضمن دوائرها الأيديولوجية.

المحرر

حاول بعض خصوم الدين في الغرب توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحادية ليجعلوا منها أساساً للإلحاد المعاصر. فقد استندوا في ذلك على ما قدّمه كانط حول عجز العقل عن البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة السابقة التي اعتمد عليها الناس ولذلك راحوا يلقون عليه التهم بأنه أسس لمقولة موت الإله قبل نيتشه وما تبعه من طرح في الإلحاد المعاصر. كما شكك بعضهم في أن كانط يقلل من قدسية الدين بربطه الدين والأخلاق بمفهوم الحرية بل عدّ الحرية أساساً للأخلاق، والأخلاق أساساً للدين. جاءت هذه الاتهامات على خلفية تفريق كانط المعرفة العلمية القائمة على التجربة عن التفكير الفلسفي المجرد، وتأكيده استحالة معرفة الأشياء في ذاتها، وأن الغيبيات هي موضوع للاعتقاد والتسليم فحسب وجعله البرهنة على وجود الله، مرهوناً

*ـ باحثة في الفلسفة ـ وأستاذة فلسفة الدين في جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

بالقانون الأخلاقي مما أدى إلى انقسام المحللين واختلافهم حول فلسفة كانط بين مؤيد ومعارض. فبينما يرى بعضهم أن تلك الفلسفة التي قامت على القانون الأخلاقي بمنهج فريد هي إحدى الفلسفات التي ردت رداً عقلياً ومنطقياً وأخلاقياً على الإلحاد في ذلك العصر، نظر إليه بعضهم الآخر بوصفه واحداً من المنهجيين الملحدين ومن الناقدين الجذريين للميتافيزيقا والدين. فهل أعطى كانط مكاناً للإيمان في فلسفته؟ أو أنه وضع حجر الأساس للمذاهب الإلحادية التي جاءت بعد ذلك؟ بمعنى آخر ما موقف كانط من الإيمان وكيف كان موقفه من الإلحاد؟

لابد أن نفهم أن كانط مر بمراحل عديدة في فلسفته تبعاً لمراحله العمرية، لذلك يلزم على من يقرأ كانط ويتحدث عن فلسفته، أن يبحث في مجمل أعماله. لكن من المؤكد أنه جهر بمذهبه النقدي حينما قال: «حدث نفسك بنفسك»[1] وهذا هو الأساس الأول الذي أقام عليه كانط رحلته الفلسفية، وهو الأساس النقدي، وسنلاحظ أن معظم كتب كانط قامت على نقد العقل للوقوف على مشكلات عصره الذي تأرجح بين الفكر الديني - ذي الصبغة اللاهوتية - المهيمن على كل نواحي الحياة، والنزعات الإلحادية في النواحي العَقَدية من ناحية والاتجاهات الفلسفية المتنوعة بين النزعة الشكية التي نتج منها الشك في مصادر المعرفة وإمكانيتها وبين النزعة الدوجماطيقية التي تبدأ بفروض تعسفية وتقرر مبادئ لا يجوز عليها التحليل أو إقامة برهان من ناحية أخرى. على أن «النزعة الشكية كانت ذات أهمية كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدوجماطيقية لأنها تقوم على رقابة العقل، وهذه الرقابة تفضي بدورها إلى الشك»[2]. لذلك عدّ كانط أن هيوم هو الذي أيقظه من ثباته الدوجماطيقي ودفعه للشك لتخليص العقل من آفاته، ولا سيما في قضية السببية. وعلى الرغم من أهمية المرحلة الشكية بالنسبة لكانط لم تكن لترضي العقل، لأنها في الحقيقة ليست سوى رقابة سلبية على العقل. إنها رقابة على العقل ولكنها ليست نقداً له. لذا أراد كانط أن يقوِّض هذه المذاهب وكان سلاحه في ذلك النقد، وحسبنا أن نلاحظ الأسماء التى أطلقها «كانط» على مؤلفاته، كيف اشتملت على كلمة «نقد» نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه أراد أن مشروعه الفلسفي بأجمعه قام على نقد المنظومات التي شاعت في عصره. فالطريقة النقدية هي أن «نختار من أقوال الناس في ميدان العلم أو في مجال الحياة اليومية طائفة من الأحكام التي ليس عليها خلاف، ثم نتعقبها راجعين خطوة خطوة، حتى نصل إلى المبادئ التي تكمن وراء هذه الأحكام كلها التي اخترناها»[3].

[1]-كانط: تأسيس ميتافيزيق الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعةالترجمة عبد الرحمن بدوى، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا، ألمانيا، 2002، ص15

[2]- محمد نور الدين أفاية: الفلسفة النقدية،الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي،1988، ص ١٣٩٢، م ٢، ط

[3]- جمال محمد أحمد سليمان: إيمانويل كانط «أنطولوجيا الوجود،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع «بدون رقم طبعة «2009ص173

انطلاقاً من ذلك قامت فلسفة كانط النقدية على تقييم المذاهب الفلسفية متخذاً من بعضها موقفاً إيجابياً كنقطة انطلاق لفلسفته، ومن بعضها الآخر موقفاً سلبياً سعى الى تقويضه وبناء بديل منه على أسس نقدية وعقلية صحيحة، توافق قدرات العقل الإنساني وليرسي قواعد فلسفته النقدية ليكشف من خلالها وهن الميتافزيقا التقليدية، وعجزها عن البرهنة على وجود الله، والنفس والعالم. من أجل ذلك كان عليه أن يثير العديد من الأسئلة والتي شكلت بدورها جوهر فلسفته، أهمها:

- ما الذي يمكنني أن أعرفه؟
- ما الذي ينبغي أن أعمله؟
- ما الذي أستطيع أن أمله؟[1]

هذه الأسئلة تتعلق بثلاث مشكلات تدور حول مفهوم المعرفة والبرهان الخُلقي ومفهوم الدين، فالمشكلة الأولى تتعلق بالعقل النظري (الميتافيزيقا)، بينما تخص المشكلة الثانية العقل العملي (الأخلاق)، في حين تخص المشكلة الثالثة النظري والعملي معا» (الدين). والذي يعنينا في بحثنا هذا هو موقف كانط من الدين ليتضح لنا موقفه من الإلحاد والإيمان، لذا سنقف بإيجاز عند موقفه من المعرفة والأخلاق بوصفهما الأساس الذي أرسى عليه كانط موقفه من الدين.

مفهوم المعرفة

افتتح كانط كتابه نقد العقل المحض بقوله: «كل معارفنا تبدأ من التجربة ولا ريب في ذلك البتة لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا»[2] لذلك لا تتقدم أي «معرفة عندنا زمنياً ـ على حد تعبير كانط -على التجربة بل معها تبدأ جميعاً»[3]. في هذا المقتبس يؤكد أولاً: كانط أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، لأننا لا نستطيع أن نقوم بأي عمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتؤدي إلى حدوث التصورات تلقائياً. وثانياً: لأن التجربة تحرك نشاط الفهم لدينا، لجهة مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي تتحول «جميع الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات التي تسمى التجربة».[4] لكنّ التجربة «لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث منفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل»[5] الى جانب أن هناك تصورات تتصف

[1]- كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة،مركز الإنماء القومي، لبنان، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص385
[2]-المرجع السابق: ص 45
[3]- االمرجع السابق: ص45
[4]-المرجع السابق،ص 45
[5]-ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة،1988،ص 335

بالضرورة والكلية كقوانين الرياضيات على سبيل المثال، فهذه لا تستطيع التجربة البرهنة عليها لأنها قوانين ثابتة، وغير خاضعة للحواس. لذلك أضاف كانط إلى معارفنا التي تبدأ بالتجربة، طريقاً أخر هو طريق العقل. ذلك أن «المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدل أو تصحح فيها تقع ضمن مباحث عقلنا التي نعدها من حيث الهدف النهائي أفضل وأسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات»[1]. ولذا كان يلزم التفريق بين ناتج المعرفة وتلك الصور التي تتخذها المعرفة. هذا ما قال به كانط على وجه الخصوص: «من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي تتخذها تلك المعرفة. وعلى ذلك، فعلى الرغم من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تُستمد منها وحدها».[2] ولذلك أصبح مصدر المعرفة عند كانط هما التجربة والعقل.وبعد أن أثبت كانط دور العقل بجانب التجربة بوصفهما مصدرين للمعرفة أوضح الدور المهم الذي يقوم به العقل النقدي في المعرفة بعيداً عن أي دوجماطيقية. يقول في هذا الصدد: «يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدجماطيقي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى»[3] ولا يمكن تأسيس علم إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقلي اللذين يؤديان إلى المعرفة الصحيحة.

وإذن، يعتمد كانط في بناء المعرفة على العقل والتجربة معاً، وعلى الرغم من أنه فيلسوف عقلي نجد أنه «رفض العقليين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات»[4] ولكي ينأى بالتفكير الفلسفي عن المغالطات والدوجماطيقية أسس المنطق (الترانسندنتالي Transcendental Logic»، وهو حسب تعريف كانط «قانون الفاهمة (المعرفة) والعقل.. من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية التجريبية أو المحضة دون تمييز»[5] ويقصد كانط من (المنطق الترانسندنتالي) أن يكون أورجانوناً Organon وقانوناً للمعرفة في الوقت نفسه، وهذا «الأورجانون» هو الذي سيضبط الحدود المشروعة التي لا يمكن تجاوزها، ليكون ضابطاً للفكر وفق حدوده وتجاربه، وفي حال تجاوزها، تصبح المعرفة غير مشروعة. وعنه فإن حدود المعرفة البشرية لا تستخدم في البحث عن الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، وبهذا يصبح منطق

---

[1]-كانط: نقد العقل المحض، ص47 بتصريف

[2]-المرجع السابق ص47

[3]-كانط: نقدالعقل المحض،ص 45

[4]-إبراهيم بيومي مدكور،ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، دار ومكتبة بيبليون، الطبعة الأولى، 2004ص ٢١٥

[5]- كانط:نقد العقل المحض،ص78 بتصرف

كانط الترانسندنتالي متعهداً وظيفة الضبط والحماية من الغلط أو الخطأ في مضمون المعرفة ذاتها، لا في مجرد شكلها المنطقي الصوري. وهو المنطق نفسه الذي سيعتمد عليه في منظومته الفلسفية في الأخلاق والدين.لذا فإن معرفة الأشياء باعتبارها وعياً بها يتأسس على الوعي بالذات في أثناء ممارستها أفعالها المعرفية المختلفة. لذا كان هذا الأورجانون هو الضابط لحدود المعرفة المعتمدة على العقل والتجربة عند كانط، وهو نفسه الذي سيغير معالم الميتافيزيقا عنده، والتي حاول جاهداً تحديدها لمواجهة الإلحاد،حيث وجد كانط الميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أي حقيقة عن قضايا: الله، والنفس، والعالم، ولهذا رفض الميتافيزيقا التقليدية السابقة عليه. ومن خلال رفضه لها فُتحت ثغرات الإلحاد في الفلسفة الكانطية، وبخاصة أن الطريقة النقدية التي اتبعها كانت ثورة منهجية في عصره.

موقف كانط من الميتافيزيقا

لقد فرّق كانط «بين الظاهرة (الفينومين) والشيء في ذاته (النومين)، «منتهياً إلى أن العقل البشري محصورٌ في قدرته المعرفية على عالم الظواهر، ولا يمكن أن يعرف مجال الشيء في ذاته»[1] وهذه الفكرة استثمرت لاحقا من الفلسفات الناقدة للدين، حيث وظفت فلسفة كانط، على نحو مغاير لمقصوده هو نفسه؛ إذ نلاحظ أن كانط في القسم الثاني من كتابه نقد العقل المحض، والذي عنونه بـ»الديالكتيك الترانسندتالي» (الجدل المتعالي) يقف متسائلاً عن سبب نزوع العقل البشري إلى تجاوز عالم الحس والتجربة، مُذكراً بأفلاطون الذي وقف كثيراً عند نزوع العقل إلى التديُّن والتفكير فيما وراء العالم الحسي. فكانط في هذا الفصل يعترف أن هذه «المجاوزة ذات حافز طبيعي يوجد داخل كينونة العقل، وليست مجرد افتعال أو سلوك من الترف الذهني، لقد رأى أن العقل البشري عاجز عن إنتاج حقيقة فيما وراء عالم الحس، منتهياً إلى الاستحالة العقلية لتأسيس معرفي للميتافيزيقا»،[2] لذا سيعود في كتابه «نقد العقل العملي» إلى تأسيس الدين والميتافيزيقا على أساس أخلاقي لا أساس معرفي. لذلك كان الفكر الناقد للدين غافلاً عن فلسفته في نسقيتها وشموليتها، أي غافلاً عن النصف الآخر من فلسفته.. ذلك أن كانط اتخذ موقفين تجاه الميتافزيقا أحدهما سلبي والآخر إيجابي وهذا منهجه الدائم في النقد، تقويض الأفكار الخاطئة ثم بناء ما يراه متناسباً مع قدرة العقل البشري،وقد بدأ بالجانب السلبي بهدم قضايا الميتافيزيقا الرئيسة وبين تناقضاتها. ولا يمكن القول، عن أي ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنها متحققة من حيث إن المعرفة

[1]-كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر،الجزائر،الطبعةالأولى، 1991ص85
[2]-كانط:نقد العقل المحض من ص 185

مقصورة على عالم الحس والتجربة، وإن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا.» إذ إننا كائنات بشرية، وتقتصر معرفتنا على ميدان الخبرة البشرية الممكنة، ولكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقوله أبداً «[1] وقد حكم كانط على أن الميتافيزيقا التقليدية مستحيلة التحقق، لذلك رفض كانط أن تكون الميتافيزيقا بهذا المعنى ميتافيزيقا مشروعة لبعدها عن التجربة على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة.

في بحثه في مسألة الميتافيزيقا التي تشمل موضوعات: الله، النفس، الحرية، أكد كانط نقده الميتافيزيقا السابقة عليه؛ لأنها قدمت أجوبة عن موضوعات الميتافيزيقا من دون أي فحص لأداة المعرفة نفسها، أي من دون الالتزام بالقيام بفحص نقدي للعقل ذاته، ومن أجل ذلك أحال الميتافيزيقا إلى جانب أخر أكثر إيجابية من الميتافيزيقا التقليدية وهو ميتافيزيقا أخرى ممكنة عنينا بها: الميتافيزيقا النقدية. لهذا السبب رأى وجوب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية، ذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله غير مستغنٍ عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكونها قبلياً عن الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبلياً»[2].

أصبح من الواضح أن كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا على الإطلاق، بل أراد هدم نوع معين من الميتافيزيقا ليحل محله ميتافيزيقا أخرى، وكان وقد وجه كانط نقده لمحاولات المفكرين الذين حمَّلوا العقل ما لا يطيق في قضايا وجود الله، وخلود النفس، والعالم. لهذا فإن نقض الأدلة على وجود الله والنفس والعالم لا يدل على إنكارها فقد أراد كانط أن يلتمس للميتافيزيقا طريقاً آخر للبحث يجعلها علماً على غرار علمي الرياضيات والطبيعة، وهي طريقة فرض الفروض بطريق منظمة من أجل الوصول إلى النتائج، لذا ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث «الله، والحرية، والخلود، هي تلك المشكلات التي يستهدف جهاز الميتافيزيقا حلها باعتبارها غايته النهائية والوحيدة»[3].

حين يقرر كانط ذلك، فإنه لا يقوم بإحالة الميتافيزيقا كما هي إلى العقل العملي مباشرة. بل يفعل ذلك من خلال البرهان الأخلاقي التي يعده الأساس لمفهوم الدين ومن هنا تأتي أهمية مسألة الأخلاق في الكشف عن فلسفة الدين بما هي الغاية الأساسية في فلسفته، والتي من خلالها سنقف على الإيمان العقلي عند كانط لمواجهة ثغرات الإلحاد.

[1]-المرجع السابق: ص 48

[2]-كانط: نقدالعقل المحض،ص 52

[3]-كانط: نقد ملكة الحكم ترجمة،سعيدالغانمي،ط ١،منشوراتالجمل، ٢٠٠٩،، ص،416،417

البرهان الأخلاقي (الإيمان العقلي)

انتقد كانط براهين الإلحاد بطرق ليست مستنبطة من الدين، بل من خطاب العقل. إذ كيف له أن يقيم برهاناً ضد الإلحاد مبنياً على أسس دينية فيما المخاطب لا يؤمن بالدين من الأساس. اتبع كانط في مناقشته المشكلة الأخلاقية ما يتلاءم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية. فقد رفض الأدلة النظرية على وجود الله في أنماطها الثلاثة الرئيسة: الدليل الأنطولوجي القائم على فكرة الكائن الأكمل والدليل الكوني (الكسمولوجي) القائم على الإمكان، والدليل الفيزيائي اللاهوتي المستند على الشواهد من نظام الكون. وهكذا انتهى إلى استحالة وجود دليل نظري صحيح على إثبات وجود الله، وإلى أن العقل النظري الخالص لا يستطيع بكل إمكاناته معرفة «ما إذا كان الموجود الضروري متناهياً أو غير متناه. إذ لا يوجد تناقض في تصور موجود ضروري، ولكنه متناه في الوقت نفسه، أما كون هذا الموجود الضروري هو الله اللاَّمتناهي، فمسألة لا يمكن إثباتها عن طريق التحليل التصوُّري البحت»[1]. لهذا لجأ كانط الى طريق آخر هو البرهان الأخلاقي، وقد وصف الإيمان الأخلاقي في الله بأنه مصادرة (مُسلمة) من مصادرات العقل العملي، بالإضافة إلى مصادرتين أخريين:هما الحرية والخلود، وهذا الإيمان بوصفه مصادرة «يزيد عن كونه افتراضياً، ويقل عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً، بل ينبغي التسليم به»[2]. ومع ذلك لا تستند الأخلاق الكانطية إلى الاعتقاد في الله لذلك أقام كانط لاهوتاً أخلاقياً وليس أخلاقاً لاهوتية، أي إن الأخلاق هي أساس للدين وليس العكس، ويصرح بذلك كانط قائلاً: «إن الأخلاق لا تحتاج أبداً إلى الدين بل بفضل العقل العملي المحض هي مكتفية بذاتها»[3] وقد كان هذا التصريح لكانط هو المرتكز الأساسي الذي بنى عليه الباحثون، ثغرات الإلحاد في فلسفته. لهذا أيضاً عدّوه معادياً للأديان التاريخية. لقد أراد كانط من خلال اللاهوت الأخلاقي أن يجعل معرفتنا بالله غاية إيمانية لا معرفة نظرية، لذلك رفض أي فيزياء لاهوتية وانطلق للبرهان الأخلاقي من الأساس الغائي للطبيعة، حيث تضع الطبيعة أمام التأمل النظري للعقل معطيات وفيرة بحيث يستطيع العقل البشري من خلالها الوصول لوجود سبب عاقل للعالم. ومع ذلك فالأساس الغائي لا يجعل من الله قضية إيمانية لأن غاية العقل هنا هو تفسير الطبيعة، وليس من أجل تحقيق الواجب، وهذا ما يرفضه كانط، لذا ومن أجل أن يصبح الله قضية

[1]-المرجع السابق 257

[2]- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 257

[3]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2012ص45.

إيمانية لا بد من العثور عليه من خلال «مفهوم مبدع أخلاقي للعالم، لأن هذا وحده يوفر الغائية النهائية التي لا نرى أنفسنا ملتزمين بها إلا بقدر ما يتصرف وفق ما يفرضه علينا القانون الأخلاقي كغاية نهائية، وهكذا يلزمنا بها، وبالنتيجة لا يكتسب مفهوم الله تمييز اعتباره قضية إيمان في إثباتنا إلا من خلال علاقتنا بموضوع واجبنا كشرط لإمكان بلوغ الغاية النهائية لهذا الواجب» [1]. وعليه فإن غائية الطبيعة لا تكفي وحدها للبرهنة على لاهوت من دون البرهان الاخلاقي، حيث إن الأخير يحتفظ دائما بقوته، ولأنه يبرهن على وجود الله من الناحية التي لا غنى عنها للعقل وهي الناحية العملية. وللوصول الى كائن أسمى، لم يكن علينا الاعتماد على الأساس الغائي الطبيعي للبرهان، لذلك يأتي الدور المهم للغاية الأخلاقية، والتي تستند إلى مبادئ عقلية في الأساس، تستطيع التفضيل لتفضي إلى لاهوت ما يرضي غاياتنا النهائية. أما هذه الغاية فلن تكون نهائية، إلا بوجود كائن أسمى أبدي. وهكذا يبدو لنا مفهوم مبدع واحد أسمى يجمع العلم الكلي والقدرة الكلية والحضور الكلي وأبدي يناسب اللاهوت الأخلاقي. وتبعاً لذلك الإيمان العقلي، عارض كانط النظريات الأخلاقية، التي ترى أن فكرة الخير هي دعامة الأخلاق، إذ أسس فلسفته الخلقية على مفهوم الواجب والإرادة وما يتبعهما من نتائج أخلاقية وعدّ الأخلاق هي (فكرة الواجب)، فالواجب «هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون. أما القانون فصفته الجوهرية تكمن في أنه كلي أي صادق في الأحوال كافة، من دون استثناء. والقانون الأخلاقي هو ذلك القانون الذي يقول لنا إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله» [2].

لذلك يرى كانط أن الواجب هو ما أملاه العقل، والإرادة الخيرة هي التي تلبي النداء الأول وهو العقل وتبعد عن الأهواء. ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي يجب أن يطاع، فالإنسان لا يكفيه أن يأتي الفعل مطابقاً لما يقضي به الواجب. ذلك أنه إذا «كان كل شيء في الطبيعة يتحرك بمقتضى قوانين، فإن الكائن العاقل هو وحده الذي يتحرك بمقتضى فكرة القانون، أي تصور القانون، وهذا يضعنا مباشرة أمام مبدأ الإرادة[3] ». لذلك كان لابد من فعل الإرادة المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الواجب، «فالإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيّرة، بالضرورة»[4] وبالتالي فكرة سيطرة العقل. أما صيغة هذه السيطرة فإنها تسمى، بحسب كانط، وازعاً، والوازع هنا عقلي وأخلاقي في آن. وإذ يقول كانط هنا، منذ بداية القسم الأول لـ (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) «إن

---

[1]-كانط: نقد ملكة الحكم ص 414

[2]-زكريا إبراهيم:المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص167

[3]- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص163

[4]-المرجع السابق: ص 294

من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل خارج العالم بصورة عامة أيضا، ليس ثمة ما يمكن أن يعد خيراً من دون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيِّرة»[1] إن ما يقصده كانط في هذه العبارة هو أن الإرادة الخيِّرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط موضحاً أكثر أن الإرادة الخيِّرة يجب أن تكون خيِّرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيّرة في ظرف، غير خيّرة في ظرف آخر. أو خيّرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى. وهنا ينبهنا كانط على خطر الخلط بين الإرادة الخيّرة، وبين مجرد الرغبة في الخير من دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه. ومن هنا اتخذ الشر مفهوماً أخلاقياً مخالفاً لما تناولته التيارات الإلحادية المتعددة، إذ رأى كانط أن هبة الله الحقيقية للإنسان هي الإرادة الحرة، لذلك تكمن حرية الاختيار إما للخير وإما للشر، فإن كان شراً فليخلع الشر ويلبس الإنسان الخير، فالإنسان يكمن بداخله نزوع للشر وليس مفطوراً عليه والحرية هي مصدر كل ما هو شر أو خير فيه، وعلى ذلك فالشر ليس خبثاً، بل هو ناتج فقط من ضعف في الطبيعة الإنسانية بما فيها من خلط للدوافع الأخلاقية وغير الأخلاقيه، والتي هي أحد عوامل نزوع الإنسان للشر[2]. وإلى هذا يرى كانط أن «حكمة الله العليّة تهيمن وتحكم الكائنات العاقلة وتصرفا بحسب مبدأ حريتهم، وأولئك الموجودات يجب أن يتحملوا مسؤولية أيّ خير أو شر يقترفونه»[3] ذلك أن الخير والشرعند كانط موجودان في الطبيعة البشرية حيث يوجد الخير في ماهية الإنسان بينما يوجد الشر في طبعه،ولذلك وطبقاً لمبدأ تناقضات العقل الذي قال به كانط فلا ضير أن يتعايش الخير والشر معاً داخل النفس البشرية الواحدة فهما فطريان، ويخرجان من منبع واحد هو الحرية، والحرية هنا هي حرية مرتبطة بدرع الإرادة والواجب في القانون الأخلاقي فالمرء بشكل حر لا يعني سوى «أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجب»[4] فالحرية هي حركة بعث من جديد للإنسان وتغير حالته من الشر إلى الخير، هذا التغيير يتم بالخروج «من الشر ودخوله الخير، خلع للإنسان القديم ولباس للإنسان الجديد»[5] وهنا نجد تشابهاً بين ما جاء في الكتاب المقدس وعبارة كانط. فقد جاء في الكتاب

---

[1]-كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص37

[2]-() يرجع كانط وجودالشرفي الإنسان إلى النزوع الموجود داخل كل موجود بشري ويظهر ذلك في ثلاثة درجات:

-1ضعف القلب البشري في اتباع المسلمات المتخذه بعامة أو وهن الطبيعة الإنسانية

-2النزوع إلى خلط الدوافع الأخلاقية مع اللاأخلاقية..بمعنى عدم صفاء القلب.

-3النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة بمعنى خبث الطبيعة الإنسانية أوالقلب البشري، كانط،الدين في حدود مجرد العقل ،ص79

[3]-كانط:الدين في حدود مجردالعقل، ص73

[4]-المرجع السابق: ص116

[5]-كانط: المرجع السابق ص134

المقدس «كما لبسنا صورة الترابي سنلبس أيضاً صورة السماوي»[1]،لكن كانط يستعملها كفكرة شمولية في حدود لاهوته الأخلاقي المؤسس على الإيمان العقلي وليس في حدود حدود الدين وحده، ومن هنا فخلاص البشر لا يوجد إلا «في القبول الأشد حميمية بالمبادئ الأخلاقية الأصيلة في صلب نواياهم، ولا يتم ذلك إلا من خلال الانتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النّوايا»[2] لذلك أضحت النية في فلسفة كانط هي المحدِّدة وليس الدافع إذا كان الإنسان خيرِّاً أو شرِّيراً. ذلك أن من يعمل ضد هذا القبول ليس شهوة الحس المتهمة غالباً، بل هو ضرب من الانحراف المذنب في حق نفسه أو كما يريد المرء أن يسمي هذا الخبث، هو الخداع، والكذب، ومكر الشيطان، الذي منه دخل الشر إلى العالم، وهو انحراف كامن في كل إنسان ولا يقهر إلا بفكرة الخير الأخلاقي»[3] ويظهر جلياً من تحليل كانط الشر والخير الدلالة على نظرته الإيمانيه وإلمامه بالكتاب المقدس، خلاف ما فهمه بعض الذين يتحدثون عن ثغرات للإلحاد، في الفلسفة الكانطية. إن ما مايريده كانط هو بعث الإنسان من جديد وتغيير حالته من حالة الشر إلى حالة الخير، فكما يبعث الإنسان في الآخرة ويتغير من حالة إلى حالة كما جاء في الكتاب المقدس، كذلك يستطيع الإنسان من منطلق حريته وإرادته أن ينشئ أخرويات متحققة في العالم الأرضي من خلال خلع الشر ولبس الخير، لذا يرى كانط في هذا الإطار أن جميع المفاهيم الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها، قَبْلياً تماماً، في العقل نفسه. لهذا وجدناه يقول: «إن الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يلزم نفسه عن طريق عقله بقوانين غير مشروطة»[4].

انطلاقاً من مبدأ عقلانية الأخلاق هنا، يوصلنا كانط إلى فكرة الحرية، على أساس أنها فكرة لا يمكن فصلها أبداً عن فكرة العقل «لأن فكرة الحرية هي محور مذهب العقل الخالص - العقل النظري والعقل العملي في آن - وهو يكون، في هذا، قد مهد الطريق لتحويل سيادة العقل العملي على العقل النظري إلى علاقة عليّة جوانية» [5]، أو علاقة شرط بمشروط. وإذ يصل كانط إلى هذا يفيدنا أيضاً أن التجربة لا تفيد أبداً في عملية وضع مبادئ الأخلاق، ذلك أن القانون الأخلاقي بصفة عامة، لابد إن يكون غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حسية، ومكتسبة من التجربة، وفي هذه الحالة سيصبح له تأثير في القلب الإنساني من طريق العقل وحده، تأثير أقوى بكثير من تأثير

---

[1]- رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس، الإصحاح 15: أية 49

[2]-كانط: نقد العقل المحض، ص34.

[3]-كانط: الدين في مجرد حدود العقل، ص 147، 148

[4]- كانط: المرجع السابق، ص، 45

[5]-محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الفلسفة الحديثة، الطبعة الثانية،الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية، ص294.

الدوافع الأخرى كلها، التي يمكن أن تثار في مجال التجربة لذلك يجب أن ننظر لواجباتنا «على أنها أوامر للكائن الأسمى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استناداً إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة» [1] وتبعاً لذلك كان جوهر الدين عند كانط هو «التوافق مع...فكرة مشرِّع أخلاقي لجميع البشر هو بلا ريب متطابق مع الواجب» [2]. وتقابلنا هنا مشكلة كبيرة جداً في كتابات كانط، فهو من ناحية يقرر أن واجباتنا الأخلاقية أوامر إلهية ومن ناحية أخرى يقرر أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الإنسانية، على هذا الاعتراض يجيب كانط: «يجب أن ننظر إلى الأخلاقيات على أنها أوامر الكائن الأعلى لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استنادا إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[3].

لذا كان المبدأ المعينّ الأعلى للإرادة، يدور بين عاملين مهمَّين، الأول:مصادرة وجود علَّة للطبيعة بأسرها، والثاني: مبدأ توافق الطبيعة، وتوافق السعادة الأخلاقية، إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بأعلى للطبيعة، لذا فلو أن من الواجب تحقيق الخير الأسمى، فهو أيضاً مرتبط بوجوب الحاجة إلى افتراض إمكان هذا الخير الأسمى، ولا يتحقق هذا إلا بوجود الله، وقد أكد ذلك كانط، حين ربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وذلك يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقر بوجود الله» [4]، وهذا إقرار من كانط بأن الإقرار بوجود الله إلزام أخلاقي.

لقد كانت محاولة كانط في فلسفته الاستدلال على مشابهة قانون الأخلاق المسيحي بفكرته الناقدة للعقل المحض، بل رتب المشابهة في نقده والقانون المسيحي حتى بلغ حدّ التماثل مع اختلاف في المصطلح. فقد رأى كانط أن النية المتمثلة للقانون الأخلاقي عن احترام هي الفضيلة، وهذا هو جل الكمال الأخلاقي المقدّس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه، وبالتالي فإن هذا الأمر يُظهر وعياً بالدوافع المزيَّفة التي هي غير أخلاقية والتي تدعو إلى اتباع ذلك القانون. وحسب كانط فإن ما يتطلبه المخلوق لتقديس ذلك القانون هو الأبدية أو التقدم إلى اللانهائي، وقد يبدو لنا أن السعادة ليست مرتبطة ضرورة بالقانون الأخلاقي، لذا كانت السعادة هي العنصر الثاني، وكان

[1]-كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى،2008 ص218.
[2]-كانط:الدين في مجرد حدود العقل، ص 49 (الهامش)
[3]-المرجع السابق، ص 218.
[4]-المرجع السابق، ص219.

السعي لإمكان الخير الأسمى لا غنى عنه لينبع العنصر الثاني وهو السعادة، ذاك ما يبدو جلياً حين نعلم أن جميع الكائنات العاقلة في العالم كرست نفسها للقانون الأخلاقي، وهذا لأن ملكوت الله وحده هو الذي يصل إلى هذا التناغم والانسجام ما بين الطبيعة والقانون الأخلاقي. هذا مع العلم أن كلاً منهما على حده منفرداً يبدو غريباً مستغرباً متنافراً. والنتيجة التي لا مرد لها كما يقول كانط «أن الأخلاق تقود للدين»[1]، فالدين هو الغائية النهائية للقانون الأخلاقي، وعلى الرغم من هذه النتيجة التي كانت متضمنة في فلسفة كانط الأخلاقية وصرح بها إلكنّ اعتماد كانط على الأخلاق وصولاً للدين، قد فتح على فلسفته ثغرات بدعوى أن كانط مؤسس للفكر الإلحادي في الحداثة المعاصرة، لا سيما أن المغزى الذي يستند عليه كانط لكل المسائل الفلسفية التي تناولتها فلسفته راجع إلى القانون الأخلاقي وبصفة خاصة لدى تناوله مفهوم الدين.

مفهوم الدين

من كل ما سبق نلاحظ أن القانون الأخلاقي قادنا إلى مفهوم «الخير الأسمى» وذلك كما يقول كانط «بوصفه موضوع العقل المحض وغايته النهائية»[2] وبناءً عليه يتضح أن جميع الأوامر الإلهية هي واجبات وليست عقوبات، ولكي يكتمل الهدف الضروري والرئيس من الخير الأسمى الذي يفرضه العقل المحض من دون تدخل، أي من الدوافع الحسية، نصل إلى نتيجة، أخرى متمثلة في المصادرة على (خلود النفس). ذلك لأن الهدف من الاكتمال الضروري والرئيس للجزء الأول من الخير الأسمى لا يمكن أن ينجز بالكامل إلا في أبدية، وهذا القانون نفسه هو الذي يقودنا مرة أخرى إلى العنصر الثاني من الخير الأسمى، وهو السعادة، وهذا يعني أن يقود ـ العقل المحض ـ إلى افتراض علة كفءٍ لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بوجود الله. وهنا يأتي الارتباط ضرورياً بوجوده من أجل الخير الأسمى. وقد رأى كانط أن النية المتمثّلة في احترام القانون الأخلاقي هي الفضيلة ولذلك «فالفضيلة هي التي تستطيع أن تشكل الفكرة التي يفهمها المرء من وراء كلمة «تقوى الله التي هي النية الدينية»[3] وهذا هو جل الكمال الأخلاقي المقدس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه وعلى هذا الأساس لا يريد كانط توقيراً منفعلاً كسولاً للقانون الإلهي، بل يريد بالإنسان أن يصرف قواه الخاصة في مراعاة القانون الأخلاقي المؤسَّس على الواجب. وحين يؤسس كانط الدين على دعامة الأخلاق، فإنه يؤسسه في الوقت نفسه على دعامة العقل. لا على تأملات العقل النظري،

[1]-كانط:الدين في حدود مجرد العقل، هامش صفحة 50 بتصريف
[2]-كانط:نقد العقل العملي،ص 224
[3]-المرجع السابق:ص312

بل على حاجات العقل العملي، التي هي النور الهادي الوحيد الذي يستطيع أن يرشدنا في متاهة الأفكار؛ وبالتالي فإنه هو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة إيمان عقلي. فقد لاحظ كانط أن هذا الإيمان يشبع أيضاً اهتمام العقل الخالص نظراً لأنه يضمن قيام ترابط بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية. «حيث حرية الانسان لا تنبع من فوضوية، بل من أخلاق بإرادة حرة، كأنه يقول أنا لن أتكلم على الإلحاد، ولكن (الأخلاق المعاملة) وهذا واضح في عبارته «إنّ أصل حاجة البشر إلى الدّين لا يكمن في أيّ نوع من العبوديّة، بل في قدرتهم الرّائعة على الحريّة، وبالتّحديد حريّة المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمة، أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبيرأنفسهم»[1]. ومن ثمّة فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي «فكرة تنبع من الأخلاق، وليست أساساً لها»[2]، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقي القويم والغاية الأرقى، مصطلحات يتشدق بها العلمانيون من دون أسس منهجية، لا تدعو إلا فوضى وجدانية وإلحاد؛ والنتيجة حرب على الله، وخسائرها تفتيت الأخلاق، ولا مغنم فيها سوى انهيار مجتمعي في شتى المجالات والمناحي. لقد جاء الدين عند كانط بتلك الإرادة الحرة ليكون من أهم نتائجها غاية أسمى يراها في احترام الدين لاحترام أعظم وهو الله.. وحالئذٍ يبلغ الإنسان جل ما يبحث عنه بكامل حريته، فلا يصبح الإنسان متخلّقا لأنّه متديّن، بل الأمر بعين الضدّ، إنّه لا يصبح متديّناً إلاّ لأنّه متخلّق، أي إنه قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته. ولهذا فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع تجاوز ثبات القوانين التي تحكم طبيعته وحياته ليصنع لنفسه عالماً جديداً هو عالم الإنسانية التي رأها كانط في الحرية، وعليه تناول كانط مسلَّمة الحرية كحلقة وصل بين مفهومين متعاليين هما الله والخلود. فقد وضع الحرية بين مسلَّمة الله والخلود، حتى تتخطى الحس عن طريق قانون السببية، وانطلاقا من ارتباط مفهوم الحرية بمفهوم السببية من ناحية ومن ناحية أخرى ارتباطه بالمفاهيم المتعالية لا بد أن نفترض «سبباً أخلاقياً للعالم هو مبدع العالم لكي نضع أمام أنفسنا غاية نهائية تتفق مع القانون الأخلاقي وبقدر ما تكون هذه الغاية النهائية ضرورية تكون ضرورية أيضا لافتراض.. أن الله موجود» [3].أصالة الوجود الإلهي

لقد توصل كانط الى تصور يقوم على أن قانون الطبيعة يقضي بأن لا شيء يحصل من دون سبب

[1]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ص12

[2]- المرجع السابق: ص12

[3]-كانط: نقد ملكة الحكم، ص 292

متعين قبلياً تعيناً كافياً، إذن فالقضية «التي تنص على أن كل سببية ليست ممكنة إلا وفقا للقوانين الطبيعية تتناقض ذاتياً في كليتها اللاَّمحدودة، ومن المحال إذن أن نسلم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة. وعليه يجب التسليم بعلية يحصل بموجبها شيء من دون أن تكون تلك العلة متعينة، وذلك بصعودنا إلى أعلى بعلة أخرى متقدمة وفقا لقوانين ضرورية»[1]. وذلك الصعود الملحوظ في منهج كانط للوصول إلى فكرة سبب أسمى محدد، هي في حد ذاتها إحدى طرق دحض الإلحاد؛ إذ لا يمكن أن نستدل لملحد على وجود فكرة السبب الأسمى من خلال ما أنزل سواء من دين أو أخلاقيات الدين (أخلاق لاهوتية) لأن الملحد لا يقبلها من البداية بل يراها ميتافيزيقيا تقليدية مرفوضة لديه، بل إن منهج التدليل على وجود وجوب أخلاقي ولاهوت أخلاقي، ملزم للارتقاء لفكرة سبب أسمى محدد، هو عين الاضطرار للعقل إلى الصعود، لذا رأى كانط أن الطريقة الأخرى سيئة، أي الطريق المعاكس، بل تعد عقلاً مقلوباً»[2]. ولا ضير كيف استخدم كانط مبدأ السببية للوصول إلى الكائن الأسمى، المهم أنه وصل إليه بطرق أخرى أفضل وأقرب إلى العقل والفهم.

التمس كانط واقعية الحرية لأنها كامنة فينا على الرغم من منهجه الترانساندتالي، لذا جعل منها نقطة التوسط بين قضيتين متعاليتين هما الله وخلود النفس، لهذا كان من اللافت تماماً في هذا أن الحرية هي من بين الأفكار الثلاث الخالصة الذي يبرهن كانط على واقعيتها الموضوعية إذ يتم تصورها كفكرة ترنسندتالية من خلال نتائجها في الواقع، وبالتالي يجعل منها إمكاناً لربط فكرتين متعاليتين وفي نفس الوقت نصعد منها إلى الدين وبذلك وصل إلى مفهوم الحرية، حيث تم البرهان على حقيقته بقانون ضروري للعقل العملي، لذلك يصفها كانط بأنها تشكل «حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها»[3]. لذلك لا يتم الفعل الاخلاقي عند كانط إلا من خلال فكرة الحرية، وهي مفتاح الاستقلال الذاتي والإرادة. في المقابل نجد أن الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي إنها حاجة، وليست موضوعية، بمعنى أنها هي نفسها ليست واجباً، وذلك لأنه لايمكن أن يكون هناك من واجب يقضي بافتراض وجود أي شيء، نظراً لأن هذا أمريتعلق بالاستخدام النظري للعقل، ولذلك «لا يعني التسليم بوجود الله كمصادرة أنه أساس لكل إلزام بصورة عامة، لأن هذا الأساس يقوم علي التشريع الذاتي للعقل نفسه»[4] وهذه ثغرة أخرى أخذها دعاة الإلحاد على كانط باعتبار هذا اللاهوت الأخلاقي هو لاهوت بلا شعائر وطقوس. لكنكانط كان يرمي من

[1]-ا كانط: نقد العقل المحض ص 236 – 237ـ

[2]-المرجع السابق: ص 237

[3]-كانط، نقدالعقل العملي، ص ٤

[4]-محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباءاللطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص97

وراء ذلك رؤية الكائن «الإنساني لا باعتباره غاية طبيعية مثل أي كائن منظم بل بوصفه غاية أخيرة للطبيعة على الأرض»[1] فالإنسان هو الغاية الأولى والأخيرة للوجود بحكم العقل المفطور فيه من دون سائر الكائنات الأخرى، لذا أراد كانط تخليص الدين من كل أنطولوجيا أو ميتافيزيقا، بجعله ديناً تتحدد أهميته وضرورته من منطلق أخلاقي تمليه فكرة الواجب الكليِّ المنزَّه من كل غرض ومصلحة، لا مكان فيه للطقوس والشعائر، سعياً نحو غائية لا توجد إلا فيه وحده، محاولاً بذلك سد النقص والثغرة التفسيرية التي تنتج من مبدأ الآلية حينما يحاول تفسير الحياة ذاتها ضمن التصور الميكانيكي للكون، كما يأخذ موضعه أيضاً ضمن سعي العقل العملي لأنه يرى التجانس بين ما يقوم به من فعل أخلاقي وبين الخير الأعلى الذي لا يستطيع بلوغه في حياته القصيرة الفانية. ولعل النزعة العقلية النقدية التي اتبعها كانط في فلسفته هي التي أفضت إلى هذه النتيجة والتي بلغت أوْجَها من خلال شكل العبادة التي تحكم العلاقة بين الإنسان والله، وذلك من خلال التمييز بين دين العبادات والدين الخلقي من دون نفي للأول. لكن كانط استنكر ما جاء في إنجيل يوحنا «لا تؤمنوا إلا إذا رأيتم الآيات والعجائب» [2] متعجباً بقوله: «إذا أنتم لم تروا العلامات والمعجزات فلا تؤمنوا!»[3] وتساءل «هل الإيمان متوقف على رؤية العلامات والمعجزات وما دونهما لا يوجد إيمان» [4]، من هذا المنطلق وضع كانط تمييزاً جوهرياً بين مفهوم دين العبادات، ومفهوم الدين الخلقي المحض، إذ يرى أن في دين العبادات نجد الإنسان يتقرب إلى الله بأنه «يمكن أن يجعله سعيداً أبداً من دون أن يكون عليه بالضرورة أن يصير إنساناً أفضل» [5] ولهذا نبذ كانط التواكل والتمني من دون عمل، فلو كان كل شيء بالتمني لأصبح العالم خيرًا من دون شر، لذلك يقول: «إن الله يمكن أن يجعل منه إنساناً أفضل من دون أن يكون هو ذاته شيئاً آخر ليفعله سوى أن يصلي من أجل ذلك، رُبّ صلاة لأنها تتم أمام كائن بصير بكل شيء لا تعدو أن تكون ضرباً من التمني وبذلك هو على الحقيقة لم يفعل شيئاً إذ لو كان ذلك شيئاً ينال بالتمني مجرداً لكان يكون كل إنسان خيراً»[6]، لهذا لا ينبغي حصر الدين في مجرد الطقوس التي ربما يكون منها الكثير مما لا يحمل على نقاء القلب وحسن النية. وهو ما شاع في الغرب الأوروبي حيث شكلت السلطة الكنسية أداة للإقطاع ومصدراً لشيوع الخرافات. وإذن العقل وحده حسب كانط هو الذي يستطيع مهما

[1]-كانط:نقد ملكة الحكم ص 370

[2]-يوحنا:48:4

[3]-كانط الدين في حدود مجرد العقل:ص 149

[4]-المرجع السابق: ص 149

[5]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص 109

[6]-المرجع السابق: ص 106

كان الإنسان كامل العقل أن يجد لذة مباشرة في إظهار مظاهر التشريف لهذا المعبود بكونه سيداً كبيراً للعالم وأن يناله من التمجيد والتعظيم والتشريف ما يليق به، ولكن ذلك اتباع لأمر مباشر منه، وذلك أيضاً «بوصفه شأناً يخص الله وليس الإنسان»[1] ولذلك استبدل كانط بمفهوم الدين الخلقي المحض وصفه هو الأصلح لدين عام للإنسانية وذلك لا يكون إلا عبر القوانين النظامية التي هي أوامر الله، لكن في الحقيقة ومن أجل أن يكون الإنسان قادراً على رؤية تلك القوانين التي تخصه والتي تعني بشأن الإنسان، فإنه يستطيع بقوانين الدين الخلقي المحض، ومن دون القوانين النظامية أن يستند إلى عقله الخاص وبذات نفسه أن يصل إلى أساس الدين والمتمثل في إرادة الله، لذلك يرى كانط حاجتنا تلك القوانين الأخلاقية المحضة التي «هي من حاجة العقل لأن يقبل بوجود قوة، بإمكانها أن تخلق المفعول التام، الممكن في عالم ما والموافق للغاية الأخلاقية النهائية»[2]، وهذا يكون نهايته إلزامية بأن يكون هناك إله واحد، والذي يترتب عليه دين واحد، وهو أن يكون دين خلقي محض، وبذلك يحقق هذا الدين ما لم يحققه دين العبادات بقوانين نظاميه سواء عبر وحي خاص لواحد معين، أو عبر كتاب عام للناس، أو ليكون إيمان هذا الدين إيماناً تاريخياً وليس إيماناً عقلياً محضاً، لأنه بالإيمان العقلي المحض يستطيع الإنسان الوصول إلى فهم إرادة الإله. على أن كانط لا يرفض تماماً الوحي بل يحلله «هل هو بضاعة عقدية متناقلة بشكل وضعي وتاريخي، أو هو وحي العقل المحض لأنه أقدس ما يمكن أن يخطر على بال البشر عامة، لا يخلو أي وحي من معان عقلية صرفة ولذلك ليس المطلوب سوى الإنصات إلى ما هو عقلي في كل وحي وتخريجه بشكل مناسب لطبيعتنا الأخلاقية أي لحريتنا، «إن الإيمان الحر هو موقف أخلاقي باطني.. ولذلك لا معنى لأي عنف ديني»[3]. فما يريده كانط هو حماية الإنسان من تحويل الدين لمجرد مظهر خارجي بل يريد جوهر الدين، لأن الله كل شيء،لأنه معبود خارجي في أفق أنفسنا ومن ثم أكثر الأفكار العقلية حرية إلينا، فكانط لا يريد إبطال دين الشعائر كما ذهب بعضهم إلى ذلك ولكن يريد إيقاظ الضمير البشري لكيفية عبادة الله..أليس ما تعانيه مجتمعاتنا المعاصرة اتخاذ بعضهم الدين مظهراً وليس جوهراً، أليس سبب العنف والدكتاتورية المعاصرة، البعد عن جوهر العقل وإعماله في الدين؟

إن الإيمان الأخلاقي الذي يدعو له كانط هو إيمان التوكل وليس التواكل المؤسس على صفاء

---

[1]-المرجع السابق ص 176

[2]-المرجع السابق ص177

[3]- المرجع السابق: ص 116

النية ونقاء القلب، إيمان الحرية لله وحده وليس إيمان الأغراض الدنيوية الذي يسميه كانط «إيمان المرتزقة»، إيمان الحرية لا العبودية، فمعنى أن يكون الإنسان حراً «لا يعني سوى أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجب»[1]، الإيمان الحر ليس هو إيمان كفارة، الإيمان الحر – كما يقصده كانط – هو إيمان العقل الذي يستطيع هو وحده «أن يحررنا من شعور الذنب وذلك ليس ثمة واجب على الأرض أقدس من سيرة حسنة وفقاً لقوانين الحرية وهو موقف لا نحصل عليه بالقيود والرهبانية المسرفة بلا جدوى بل باستعمال حريتنا وطبيعتنا البشرية»[2] ولهذا يرفض كانط أن يصنف الناس كفاراً زناديق ومؤمنين. فهناك ما يطلق عليه كانط بالاستعداد للدين الخلقي، المطمور في صلب العقل البشري، ولكن ليس يعني أنّ الإيمان العقلي الحر يرفض ويتنكر للعقائد والملل وإنما كونه لا يحتاج البتة إلى شعائر حتى يقتنع به اللاّهوتيون أن ما يريده كانط هو حماية الضمير البشري من تحويل الدين إلى كهنوت، فهو لا يهدف من الإيمان الحر إلى إبطال دين الشعائر والطقوس أو دين المعتقدات ولكنه يريد إيقاظ العقل بكيفية التعامل ولذلك فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي فكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسا لها، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقي القويم والغاية الأرقى.

إنّ حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأخرى، هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما موضوعاً للعبادة، ومن جوهر هذا الاحترام يختم كانط كتابه نقد العقل العملي بعبارة تجمع كل فلسفته الخلقية والدينية بقوله: «شيئان يشغلان الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما، السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري»[3] فلا يكون الله كل شيء لأنه معبود خارجي بل لأنه أنبل فكرة في أفق أنفسنا، ومن ثم فهو أكثر الأفكار حرية إلينا ولذلك وكما بدأنا بحثنا هذا، يكون كانط من الذين صعدوا للسماء بالأخلاق، وعليه لا يمكن الحكم على كانط إلا من خلال منطق العقل وحرية التفكير اللذين يشكلان جوهر فلسفته، ذلك بأن حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكّر في جعل شيء ما موضوعاً للعبادة. وهذا بدوره أعطى لكانط بُعداً آخر للدين مخالفاً بعض الفلاسفة .

---

[1]-المرجع السابق:ص116

[2]-المرجع السابق:ص 116

[3]-كانط: نقد العقل العملي،ص269

الشيء في ذاته بوصفه تخيُّلاً فلسفياً
مطارحة في الخيال الكانطي

إيفا شابر Eva Schaper[*]

تعيد هذه المقالة الاعتبار لمفهوم "الشيء في ذاته" بوصفه أطروحة كانطية تدخل في نطاق التخيّل الفلسفي، وطبقاً لهذه الفرضية تبذل الباحثة الأميركية إيفا شابر مجهوداً خاصاً لتسويغ الصور التخيّلية بوصفها أدوات منهجية في التعرّف إلى الفضاءين المعرفيين الفلسفي والعلمي.

كيف قاربت شابر هذه الإشكالية، وما النتائج التي توصلت إليها؟

المقالة التالية نصها مسعى للإجابة..

المحرر

لا ضرورة لأن يكون التخيّل الفلسفي من دون فائدة. بل خلاف ذلك، لا يمكن الاستغناء عن كثير من الصور التخيلية كأدوات منهجية، فهذه الصور تلقى قبولاً في المنهجيتين الفلسفية والعلمية. وعندما ننظر إلى الشيء في ذاته Ding an sich الكانطي كواحدة من هذه الأدوات، فإننا لا نتّهم كانط باختراع قصة وهمية، بل نحن نحاول فهم ما يشتمل عليه المنهج الفلسفي الذي ظن مؤلفه نفسه بأنه ثوري. كما أننا نحاول إنقاذ بعض آراء كانط المهمة من إساءة فهمها وعدّها مجرد إشارات تأملية.

---

*ـ رئيسة قسم الفلسفة بجامعة أفلاسفو سابقاً ومتقاعدة حالياً.

ـ العنوان الأصلي للمقال: The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction.

ـ المصدر: مصدر المقالة: The Philosophical Quarterly, Vol. 16, No. 64, History of Philosophy Number (Jul.,1966), pp. 233-243

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

ليست هذه المحاولة جديدة. فقد قدّم اقتراحها النسقي الأول هانز فايهنغر Hans Vaihinger الذي قدّمت فلسفته «كما لو[1] " "As-If" تفسيراً واستمراراً لكانط، والتي كان فيها الاعتراف بالمنهج التخيّلي أساسياً. فالمقاربة النظرية بالنسبة لفايهنغر هي من ضروب الكما لو عندما تكون المفاهيم الأساسية المستخدمة فيها تخيلية، أي حين لا يكون متوقعاً أن تتناسب أو تنسجم مع أي شيء معطى، وحين يكون تأكيد صدقها مستحيلاً في المبدأ. وربمّا كان فايهنغر غامضاً بعض الشيء في التمييز بين الصياغات الافتراضية وصياغات الكما لو، لكنه يرى عموماً أن «الكما لو» لا يمكن أن تنحلّ إلى مجرّد «لو»، في حين أن الادعاء الافتراضي يستخدم مفاهيم يُأمل تأكيد صدقها أو التحقق منها مباشرة، أو على الأقل ألا تتعارض قابليتها للتطبيق مع محاولات التأكيد أن الصور التخيّلية تؤدّي إلى التناقض. ومع ذلك فقد يكون لهذه التخيّلات المفهومية قيمة عظيمة. بالتأكيد لم يقلل كانط من أهمية هذه التخيّلات، فهي وإن كانت لا تساعد في الإضاءة على واقع ما، لكنها، كما يعبرّ فايهنغر، أدوات "لإيجاد طريقنا بسهولة أكثر في هذا العالم»[2]. كان فايهنغر إلى حد ما سابقاً لعصره حين درس ما وجده في كانط واقترحه كمبدأ للتطوّر المفهومي. وإذا كان ثمة ما يجعل المرء متردداً في إعطاء فايهنغر ما يستحقه في هذه الأيام، فهو المبالغة في ادعاءاته حول مقاربته. ذلك أنه حين اعترف ذات مرة بما سمّاه «النشاط التخيّلي للوظيفة المنطقية» وجد التخيلات في كل مكان، وبات في غاية الصعوبة بالنسبة له وبشكل متزايد، أن يتكلم في غير صيغة كما لو في سياقات نظرية العلم، والمنطق، والسوسيولوجيا، والتشريع، وحتى في الرياضيات. ثم طور فايهنغر من النظرة السليمة إلى القيمة غير المباشرة للأفكار العقلية التخيلية في البحث عن الحقيقة، نسقاً قُصد منه التخلّي عن دراسة الحقيقة لعدم ملاءمة ذلك. ويمكن تشبيه فلسفته بمسرحية فخمة تدور حول أشخاص غير واقعيين يخوضون مغامرات بعيدة عن الواقع، يتم تمثيلها أمام جمهور وهمي، في ظروف مركّبة، ويمثلها ممثلون هم المكوّن الحقيقي الوحيد في كل التركيب. اليوم لا يمكننا فقط أن نرى ما ذهب إليه فايهنغر بعيداً فحسب، بل أيضاً حين كان على حق. نحن منسجمون تماماً مع المنطق المتشعّب للأفكار المختلفة، ونقبل من دون قلق وجودي كبير، عدداً كبيراً من مبانينا المفاهيمية بوصفها أدوات مضللة إلى حد ما في تجارب مشاريع نظرية غامضة وقابلة للدحض، ولكن لا يمكن أبداً التحقق منها بشكل تام. يجب أن نتذكر أن فايهنغر كان أول من صاغ تقويماً منهجياً لطريقة التجربة والخطأ، بالقدر نفسه من التشديد على خصب الخطأ والتخمين الذي يمكن لأي تلميذ من تلاميذ بوبر في الراهن أن يحرص عليه.

[1]- Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 1911. Engl. Translation by C. K. Ogden (The Philosophy of " As-If"), London, 1924.

[2]- The Philosophy of " As-If", p. 15.

الصور الذهنية التي ركز عليها فايهنغر هي الأدوات المفهومية التي ليس فقط يمكن أن تتعارض مع الوقائع كما نظن أننا نعرفها، لكنها ستؤدّي إلى تناقض ذاتي إذا لم نعترف بخاصيتها التخيلية. فثمة مثل من أمثلة فايهنغر مألوف لنا اليوم تماماً - مفهوم الذرة، الذي أسهم في إنجاز أحد أروع التطورات في التفكير الفيزيائي. رأى فايهنغر أن هناك إساءة لمنطق تفسيره حين نفكر فيه كما لو كان «الفرضية الذرية»، أي كتعميم ممكن الصحة للأشياء الموجودة في الطبيعة. وهذا، وفقاً له، يمكن أن يؤدّي إلى تناقض لا يمكن اجتنابه إلا عندما يتاح للذرة أن تحصّل ميزتها التخيلية (يمكن أن نبيّن هذه الفكرة أيضاً من خلال حديث مثل: يجد العلماء ملاءمة في اعتبار الضوء أحياناً ظاهرة مؤلفة من موجات وأحياناً ظاهرة مؤلفة من جزيئات؛ لكن من الناحية المنطقية لا يمكن عدّ الضوء مؤلفاً من موجات وجزئيات في نفس الوقت.) استخدم فايهنغر مثالاً أقل إثارة للجدل وهو تخيّل عالم يضمّ فرداً واحدا فقط، يمكن أن يصلح لهدف واحد نافع في سياقات فلسفية محددة بحذر. من الواضح أن هذه العزلة التجريدية التي تهمل كل العلاقات التبادلية، يجب -حين لا يتم أخذ ميزتها التخيلية بنظر الاعتبار- أن تؤدي إلى تناقض في مفاهيم الفردانية والعالم. وهناك أمثلة أخرى أكثر وضوحاً يضربها فايهنغر. لا أحد يشك في طبيعة الأفكار التخيلية وفي فائدتها مثل «الإنسان العادي" «the average man" أو حتى حرب الكل ضد الكل Bellum omnium contra omnes عند هوبز. فالفروع المعرفية السوسيولوجية ستكون خاسرة من دونها، وعادة تعرف هذه الفروع المعرفية كيف تعالجها. إن فايهنغر لا يحاول البحث في أي مكان إذا كانت التخيلات الفلسفية تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها التخيلات في العلوم الطبيعية والاجتماعية. تشير أمثلته من دون تمييز إلى الأدوات الافتراضية في العلوم الطبيعية، وإلى الأفكار الفلسفية، وإلى مفاهيم النظام المنهجي في المجالات المعرفية السوسيولوجية والتاريخية. لن أحاول أن أوضح الفرق، بل سأركّز على التخيلات الفلسفية فقط.

لكن ما كتبه فايهنغر، وعلى الرغم مما فيه من متعة، ليس مورد بحثي هنا، فمورد البحث هو الشيء في ذاته الكانطي. إن اعتقاد فايهنغر أن هذا المفهوم يمثّل بشكل لافت للنظر ماهية التخيل الفلسفي ووظيفته، لم يُحمل - بقدر ما يمكنني أن أعرف - على محمل الجد بشكل كاف. فيما يلي سأتبنّى اقتراح فايهنغر وسأطوّره بشكل مستقل عن فلسفته في «كما لو».

توالت الهجمات على كانط منذ أن اقترح الشيء في ذاته بسبب فشله في تزويد الفرضية التي لا تكون داحضة لذاتها. إن قراءة اقتراح كانط على أنها فرضية افتراضية حول الواقع، تكون بفهم أن الأشياء في ذاتها في أعلى درجات الواقعية، أما الظواهر فتكون اشتقاقات ناتجة من مواجهة

الوسطاء مع هذه الحقيقة، وخاضعة لوجهات نظر إنسانية غير قابلة للتبسيط. لكن وفقاً لنفس الفرضية، فإن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة، ولا يمكن تشكيل علاقة بينها وبين الظواهر الإنسانية - لا يوجد علاقة يمكن أن تجعل الاشتقاق المفترض مفهوماً؛ لأن العلاقات يمكن أن تتحدد على أساس المقولات، وليس لهذه المقولات مشروعية وراء الظواهر. فالحديث عن الأشياء في ذاتها بوصفها أسباباً، أو أسساً أو خلفيات للظواهر يؤدّي إلى التناقض أو إلى مجرد تعابير مجازية. إذاً، الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تتميز. ومع ذلك، فإننا حين نحاول فعل ذلك، من أجل أن نعرضها كحقيقة مطلقة، فإننا نصل إلى طريق مسدود. (سواء أتحدثنا عن النومينا بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع فهو غير مادي: بالمعنى الدقيق للكلمة لا ينطبق عليه أي تمايز عددي.) لقد رفض كانط مراراً وتكراراً محاولة الكشف عن بنية العالم النومينالي (الموجود في ذاته) noumenal على أساس المفاهيم التي تنطبق على العالم الذي يمكن أن نعرفه. وقد أشار مراراً وتكراراً إلى أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن توصف، أو حتى لا يمكن بأي معنى عادي أن تكون موجودة. هذه المقاربة التي نصح بها فايهنغر والتي سأتّبعها هنا تحمل هذه المقاطع في النص الكانطي على محمل الجد أكثر من المقاطع الأخرى حيث كان كانط أقل حذراً.

لأن كانط لم يكن غامضاً على الإطلاق، حول الوظيفة الدقيقة للشيء في ذاته بنظامه، فإنه تنقّل بحرّية بين موقفين، بدا أحياناً أنه يقترح أن الأشياء في ذاتها يجب أن تكون مفترضة مسبقاً لأنها موجودة، أي إنه يستعمل النومينا بوصفه مفهوماً أساسياً في الفرضية حول طبيعة الأشياء، بالإضافة إلى أنها الفرضية، التي يمكن تأكيدها بشكل مباشر من خلال التطبيق المفصّل لنتائجها. لكن كانط، في أوقات أخرى، يرى أن النومينا هو الافتراض المفهومي الذي بوساطته يمكن أن نحدد الظواهر بوصفها الشيء الذي يظهر لنا، أي إنه يستعمل الشيء في ذاته كحدّ نظري. فقط ما يقوله حوله بوصفه مفهوماً محدِّداً هو الذي يدعم مباشرة وجهة النظر التي تقول إن الشيء في ذاته هو فكرة تخيلية يجب التعامل معها كأنها اقتراح كما لو. وفقط حين يتمّ التأكيد على هذا الأمر، يمكن أن ندرك أن توظيف كانط المنهج التخيلي الجدلي لا يشتمل فقط على هذا المفهوم، بل إن كامل فلسفته تبلغ ذروتها في هذا المفهوم الأساسي، الشيء في ذاته.

عندما ركّز كانط على هذا الجانب كان مدركاً أنه لم يكن بمقدوره القول أكثر من أننا نتابع كما لو أن الأشياء في ذاتها كانت موجودة فعلاً، وكما لو أنها أثّرت فينا من خلال مظاهرها، وكما لو أنها شكّلت عالماً نومينالياً منتظماً. فهذه التخيلات ضرورية في النسق الكانطي كي نحدد ما يمكن أن نعرفه بالحدود، وهي ضرورية للكلام مطلقاً على أي شيء وراء حدود «التجربة الممكنة» (الميل

الذي لا يمكننا اجتنابه وفقاً لكانط، بسبب «ديالكتيك العقل البشري الذي لا يمكن اجتنابه»). لكن من الضروري أن تبقى تخيلات. أمّا إذا فهمناها حرفياً، فلا معنى لها. إذ يمكن أن يتبين هذا – وقد بيّنه كانط – في الكشف عن تناقضات التقريرات حول الأشياء في ذاتها التي تستخدم مقولات، مقولات غير مرتبة، وهذا صحيح، لكن الوسيلة الوحيدة للتفكير الاستطرادي متوافرة لنا في النسق الكانطي. تطوّر هذه المقولات ذاتها على افتراض الكما لو للأشياء في ذاتها، ولا يمكن أن تفيد في تمكين الوصول إلى وصف أو تعريف ما هو مفترض. وبالتالي من الضروري للشيء في ذاته أن يبقى مفهوماً محدِّداً فقط، أي المفهوم الذي يحدد استعمال المقولات المتشكّلة على افتراض الكما لو لما يكمن خلف الحدود. لكن كانط ذاته لم يتمسّك دائماً بهذا الموقف. فعندما تحدث عن الفرضية الكوبرنكية فإنه كان يفهمها بأنها مثبتة من خلال قصور أي فرضية معروفة يمكن من خلالها تفسير الحالة المفروضة. عندما حاجج بتلك الطريقة، كان يتخلّى عن الخط الوحيد المترابط الذي يمكن أن يجعل الأشياء في ذاتها صالحة فلسفياً كمفاهيم تخيلية. في الكما لو الكانطي، الـ «كما» تهمل لسوء الحظ في الغالب عندما يبالغ كانط بحماسته الذاتية من أجل حله المعينّ. كان يشار إلى هذه النتائج في الغالب من خلال أكثر نقاد كانط حدة بوصفها عيوب المنهج الترانسندالي. سأحدد هذه العيوب في فشل كانط بتطوير ترابط مقاربة كما لو.

يمكن اعتبار الأشياء في ذاتها تخيلات مساعدة على الاكتشاف، ووسائل تمكننا من تفسير وضع مفترض على أساس نظرية ما. فالأشياء في ذاتها بوصفها تخيلات مساعدة على الاستكشاف تتيح لنا اشتقاق مجموعة معقّدة من النتائج وعرضها إذا واصلنا كما لو كانت حقيقة. إن الصور النومينالية بوصفها مفهوماً أساسياً في ثورة كانط الكوبرنيكية، والتي يجب عدّها اقتراح كما لو معقّداً: هي تأمّل للوضع الابستمولوجي كوضع توافقي بين الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة، أي، إنها تأمّل للأشياء كما هي في الحقيقة أو بشكل مستقل خارج مجال ما يمكن معرفته. هذه الصياغة للثورة الكورنيكية تثمر الميزة المثالية شكلياً للزمان المكان، واشتراك المقولات في نفس إجراء التجربة. لكن هذه النتائج بدورها، تجعل الميزة التخيلية للأسس المفهومية واضحة تماماً، لأنها تؤدّي إلى تناقض عندما تستعمل بعلاقة محددة بهذه القاعدة. مثلاً هذا يحصل، عندما ننسب المكانية أو الزمانية للأشياء في ذاتها، أو عندما نحاول التفكير عفوياً بالحقيقة المطلقة. يمكن السؤال لماذا، لو كان هذا هكذا، يجب أن يقع المرء في اضطراب افتراض التخيلات المساعدة على الاستكشاف. الجواب الكانطي (وإن كان هذا ليس الجواب الدائم لكانط) هو أن النتائج مفيدة جداً من أجل أهداف غير التأكيد والتحقيق من الفرضية، إنها مثمرة من حيث إنها تسمح لنا بمعالجة

المادة التي يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار في ضوء النتائج، والتي من جهة أخرى، يمكن أن يتعذّر الوصول إليها أو لا يتم التحري عنها بالشكل الكافي. في حالة كانط المادة التي يمكن معالجتها على أساس المكان والزمان والمقولات هي مادة قابلة للمعالجة على أساس الأنساق النظرية مثل فيزياء نيوتن أو مثل المشاريع النظرية كما تحددها "التجربة الممكنة». في التطبيق الفعلي للنتائج؛ أي في التعامل مع المفاهيم التي اكتسبت من الاستعمال التخيلي المساعد على الاستكشاف، فالمفاهيم التخيلية الأساسية لم تحدد أو تعرّف؛ لذلك يتم إسقاطها في العملية. أما إذا كان لها أن تثبت ضمنياً في العملية، أو إذا تم النظر إليها على أنها ما تنطبق عليه النتائج المفهومية أيضاً، عندها يكون التفكير غير المنطقي في أسوأ حالاته، وهذا ما يسميه كانط «الوهم الديالكتيكي». فقد كان هو نفسه قادراً تماماً عليه عندما تحدث عن النومينالي بوصفه كافلاً للصورة الفينومينالية. والآن يمكننا أن نقول: حين نسي ال «كما» في «كما لو» خاصته.

إن وصف الفلسفة النقدية التي كان كانط ذاته مولعاً بالتشديد عليها، أعني "الواقعية الأمبريقية والمثالية الترنسندالية"، يشكّل بعباراته دلالة أبعد لمقاربة كما لو. فليست فقط المفاهيم التخيلية المستعملة في الاقتراحات هي ذاتها خارج المجال الذي يكون فيه لنتائج هذه الاقتراحات تطبيق محدِّد أو وصفي، بل حتى هذه النتائج يجب أن تعالج بطريقة ثنائية. فمن أجل غايات إمبريقية نحن مسوّغون تماماً في اعتبار المكان والزمان واقعيين، وفي اعتبار المقولات قابلة للتطبيق على كل حقل الظواهر من دون استثناء. لكن عندما نرغب في إثارة أسئلة حول حالة المكان والزمان أو المقولات، يجب الاعتراف بمثاليتها، وإلا فإننا سنقع في شرك المغالطات، والمتناقضات، ومواقف غير مريحة منطقياً. وهذا يضاهي القول إن في العملية التي أوصلت إلى النتائج المفهومية لصيغة كما لو، يكون الخيال الأصلي بوصفه خيالاً خارج الموضوع، أو بالأحرى، بقدر ما هو خيال يكون خارج الموضوع، لأن ما ينتج منه يمكن اعتباره «حقيقياً" لكل الغايات الإمبريقية. لكن عندما نبحث في وضع هذه النتائج المفهومية فإن عبارة "غير حقيقي" ستكون أكثر ملاءمة، على الرغم من أن عبارة «تؤدي إلى التناقض إذا اعتبرت حقيقية"، ستكون أكثر دقة. «الحق الإمبريقي» و»المثال المتعالي» هي مصطلحات كانط التي استعملها للتعبير عن الدور المزدوج للمفاهيم المكتسبة من المقاربة عن طريق الثورة الكوبرنيكية. وهذه الثورة هي أكثر صياغات كانط لاقتراح كما لو وضوحاً: تأمل العالم كما لو كان ما يظهر لنا، وبالعكس، تأمل النومينالي كما لو كان ما يشكل أساساً لهذا الظهور.

كان الوضع الغامض والغريب للشيء في ذاته عند كانط موضوعَ مزيدٍ من الجدل في دراسات

كانط. فقد كان سليمان ميمون[1] أول من استعمل مجاز التصوف الرياضي للمرة الأولى في زمانه وحاول الاستفادة من مسألة الجذر السلبي $\sqrt{-a}$ للإشارة إلى بعض خصوصيات الشيء في ذاته في كتابات كانط. فعل ميمون ذلك لكي يزيد من قوة تفسيره الخاص لكانط، ناسباً إليه مثالية مطلقة واضحة. غير أن التشبيه، لا يؤدي بالضرورة إلى النتائج التي توصّل إليها ميمون. إنها في الواقع المحاولة الأولى لتوضيح ما تشتمل عليه عملية الأفكار، ويمكن تقريرها كما يلي: الرقم الخيالي $\sqrt{-a}$ لازم للبنية الرياضية؛ فهو يسمح لنا بالاستمرار وصولاً إلى الاستدلالات المعقدة والمستحيلة من جهة أخرى. لكن الاستنتاج أن الرمز $\sqrt{-a}$ "يدل على" أن ما هو واقعي هو غير منطقي. إنه ليس أكثر من أساس لعملية محددة. إذ كلما كانت هناك محاولة للتأمل الميتافيزيقي، بمصطلحات اكتسبت من الاستدلال الرياضي حول «الكميات السلبية» نتجت لغة اصطلاحية لا معنى لها رياضياً وفلسفياً. فالرمز $\sqrt{-a}$ هو خيال رياضي، والاستمرار بهذه الفكرة منطقي تماماً. ولا معنى لمحاولة السؤال ما هو $\sqrt{-a}$. ففي الحالة الأولى يستعمل المرء مفهوماً تخيلياً، في الحالة الثانية قد يحاول التعبير عنه بأي شيء. ومن السهل هنا أن نرى التشابه مع الشيء في ذاته الكانطي. فالعملية المنطقية هنا غير قابلة للرفض، وقد تكون نافعة وضرورية ضمن نسق. لكن تحويل المصطلحات التي تكتسب في هذه العمليات للإضاءة حول الأشياء في ذاتها، أو لاكتشاف "ما هي" فعلاً، يؤدي إلى نتائج فلسفية تافهة. هناك مماثلات شبيهة يمكن التزود بها من خلال أخذ مفهوم اللامتناهي الرياضي بنظر الاعتبار، وهنا من جديد يكون الفهم الكما لو ضرورياً للعملية، وتكون ميزتها التخيلية عديمة الصلة بالعملية، وإذا تم الاسترسال في الملاحظات حول «واقعيتها»، فهي بلا معنى.

لم يُشمِل كانط الشيء في ذاته ضمن أفكاره العقلية، وهي المجموعة الوحيدة من المفاهيم التي قبلها في النقد الأول (نقد العقل المحض) كتخيلات مساعدة على الاستكشاف. على كل حال ترتكز مسألة إدراجي لها - كما كانت المسألة عند فايهنغر - على الشبه في الطبيعة المنطقية لهذا المفهوم والمفاهيم التي أشار إليها كانط باعتبار أنها تؤدي إلى «مجرّد مبادئ تنظيمية». فاستعمال أفكار العقل "المجرد تنظيمية " مثل الله، والحرية، والخلود، وعلى مستوى آخر، الوحدة، الكلية، النسق، النظام، إلخ، يتراءى لي أنها لا يمكن أن تتميّز من استعمال كانط الشيء في ذاته، كما مثلاً

[1]- Salomon Maimon: Kritische Untersuchungen iiber den menschlichen Geist, Leipzig, 1797. Mainly p. 191, but see also pp. 2526-.

في قاعدة «استنباط» المقولات (الذي هو في نفس الوقت استنباط الصيغة المكانية والزمانية لكل التجارب الحسية). قدّم كانط الاستنباط بوصفه إفراغاً لنتائج فرضية «التجربة انطلاقاً من الوحدة التوليفية للوعي». فإذا قرئ هذا كنتائج لاقتراح كما لو، كان له معنى منطقي على المستوى النظري، كالمعنى المنطقي للأوّليات العقلية للتفكير الديني، والأخلاقي واللاهوتي عند كانط - لكن فقط طالما ليس هناك وصول لنتائج يمكن أن تشوّه وظيفة الكما لو وتحولها إلى وظيفة الفرضية القابلة للإثبات عن العالم.

ليس سهلاً من تقريرات النقد الأول أن نفهم معنى أن تكون أفكار العقل مفيدة وضرورية كمبادئ مساعدة على الاستكشاف. فكانط يولي أهمية في نقد العقل المحض لمناقشة هذه الأفكار فقط في الديالكتيك الترنسندالي Transcendental Dialectic، حيث لم يكن استعمالها قيد المراجعة، بل إساءة استعمالها. مع ذلك من خلال الكشف عن الحجج المضللة التي يجدها مجتمعة حول المفاهيم التقليدية مثل مفاهيم النفس، والحرية، واللانهاية، والله، يشير كانط بوضوح إلى أن تلك الأفكار لا تؤدّي إلى وهم ديالكتيكي إلا إذا حصلت ادعاءات المعرفة النظرية. وعندما يتمّ اجتناب هذه المزاعم بحذر، فلا حاجة للوصول إلى نتائج فاسدة أو مقلقة. يبدو أن كانط كان يعتقد في النقد الأول أن الطريقة الوحيدة لإثبات الاستعمال الإيجابي لأفكار العقل التي تمّ استبعادها لأهداف نظرية كان بإثبات صحة قبليتها a priori العملية. وهذا ما فعله في نقد العقل العملي، وعندما نمعن النظر فيه، نجد أن الاستعمال العملي هو افتراض عملي لصيغة كما لو: فقط على فرض وجود الحرية تكون الأخلاق ممكنة، مع ذلك لا يمكن أن يقال شيء عن الحرية التي تتيح لنا الاستنتاج النظري بأن الحرية موجودة.[1] عندما تهمل «كما» لا نعود نتكلم ضمن حدود كانط عن التقريرات الأخلاقية؛ بل يصدر منا أسوأ أنواع الميتافيزيقا.

وهذا تحديداً ما كان كانط يفعله. لكنه كان يشدد تكراراً على المناورة الصعبة للحفاظ على توازن متوتر بين إرادة معرفة «الحقيقة المطلقة»، ومعرفة أن هذا الكلام غير منطقي. فنقده الثاني (نقد العقل العملي) أقنعه لبرهة أن أفكار العقل، التي نزلت إلى مستوى الأدوات التي كان لها فائدة فكرية في النقد الأول، كانت على كل حال منفتحة على نوع مختلف من الإثبات. اجتنب ببراعة لامعة المسألة الحقيقية التي أثيرت في نقد العقل المحض. إذ كيف لا يمكننا أن نعرف أن ما هو مفترض في كل أفعالنا هو عوامل أخلاقية؟ لذلك يجب أن يصدر النقد ثالث (نقد ملكة الحكم)،

[1]- 4Critique of Practical Reason, e.g. A 5, A 1314-.

على الرغم من أن حقل الفلسفة النقدية كان مغطى تماماً، كما كان كانط لا يملّ من إخبارنا. إن ثقته المثيرة للجدل بأن النقد الثالث كان يجب أن يردم هوّة[1] بين النقدين الآخرين يمكن أن أفهمه فقط كاعتراف بأن وضع الأفكار والمفاهيم الرئيسة التي تم التعريف فيها في النقدين الأولين بات ضاغطاً جداً بالنسبة لكانط جعله يشعر أن تهرّبه كان فجوة يجب ردمها. فقد كان تهرباً، إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالة الغريبة للشيء في ذاته، التي رفض كانط أن يعدّها بين المبادئ التنظيمية وأفكار العقل التي يمكن استعمالها بطريقة استكشافية.

تأمّل الشكل الأساسي لبرهان كانط المهم كما تمثل في جميع تطبيقات المنهج الترنسندالي على الأسئلة حول مجال التفكير القبلي وصحته a priori. البرهان العام للفلسفة النقدية هو من التجربة كما نخوضها إلى التسليم بخوضنا تلك التجربة. فكانط يتخّذ دائماً وضعاً معقداً كمعطى ويتابع وصولاً إلى الشروط التي يصبح فيها هذا الوضع سهل التفسير نظرياً، وكذلك يجعل البنية النظرية الجديدة ممكنة. إن الشكل الترسندالي من البرهان في حد ذاته حيادي بالنسبة لما يمكن أن توفره الفرضية للتفسير النظري للوقائع التي يجب تفسيرها، وهذه هي المسألة التي قصد كانط أن يعتّم عليها عندما تقدّم بثورته الكوبرنيكية. فالبنسبة لنتيجة البرهان من التجربة إلى الفرضية التفسيرية ثمة مسلّمات قبلية لا ما هذه المسلمات. فالبرهان الترنسندالي لا يزودنا بالأساس الذي يجب تفسير المعطى عليه: هذا البرهان لا يشتمل على فرضية الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها والظواهر التي تشكل موضوعات المعرفة - أو أي فرضية أخرى معيّنة. لا شيء ينتج من النظر إلى التجربة أو أي وضع معطى، كما عرف كانط تماماً، باستثناء أننا نحتاج إلى أطر مرجعية منظمة. في المقابل ينتج كثير من النظر إلى التجربة كما لو كانت توافقاً بين التوليفة وما يمكن توليفه. في الفرضية المزوَّدة تتصور الأشياء في ذاتها كأفكار متخيلة، أي كأفكار لا يمكن حلها إلى مكوّنات الحالة الفعلية. وهذا ما يقحمه كانط في صياغته للنومينا باعتباره من حيث تعريفه غير قابل للمعرفة. فقد قدم الشيء في ذاته بترو بوصفه ليس جزءاً مما يفسره. إنه ينتسب لما تمثّله الثورة الكوبرنيكية، أعني الاقتراح باستمراره كما لو كان الواقع المستقل وراء ما هو واقع بالنسبة لنا. ويبقى الشيء في ذاته، بوصفه جزءاً من الاقتراح الذي يمكن على أساسه بناء ما هو قابل للمعرفة، غير قابل للتعريف وغير قابل للإثبات. لأنه يبقى مطلباً في عملية التفسير، وخاصيته التخيلية لا تبدو لي مختلفة عن خصائص مطالب العقل الأخرى التي يسمح بها كانط

[1]- This gap, however, on Kant's own showing, does not exist in the extension of the " field of objects" to be handled by critical philosophy, but only in " some territory or other with a certain character " for the application of the principle of judgement. (Critique of Judgement, B XXI).

بوصفها مبادئ تنظيمية. فالنظام مثلاً، لا يمكن أخذه من مجموعة من الظواهر، لكن وجود هذا المفهوم التنظيمي في الذهن، يجعل الأشياء قابلة للتنظيم. وبالتالي فإن النسق ليس شيئاً يمكننا ملاحظته، لكن افتراضه التنظيمي، يجعل النسقية ممكنة. وعليه فكل محاججات كانط الترنسندالية من التجربة إلى مسلماتها، سواء في سياق الإبستيمولوجيا، أو علم الأخلاق، أو علم القيم، زودّت خفية (كما في حال النومينا) أو بصورة واضحة (كما في حال مسلّمات العقل) بمصطلحات نظرية تنتمي لأطر ليست في ذاتها جزءاً من البرهان الترانسندالي. هذه الأطر هي اقتراحات بكل ما في هذه الكلمة من معنى.

كان كانط في الغالب يسقط البراهين الترنسندالية ويلجأ إلى مقتضيات العقل الواحد مع الآخر. لقد ظن أن الفرضية الكوبرنيكية التي قدّمها في بداية أعماله النقدية كانت الفرضية الوحيدة التي يمكن الاحتفاظ بها، وتصرّف كما لو كان قد وصل إليها من خلال البرهان الترنسندالي فقط. المهم في الأمر أن تميّز الفينومينا والنومينا كاد يكون بقوة الوحي بالنسبة لكانط. وهذا يدعونا للقول إن تبسيط المسألة إلى مجرّد القول إنه بدأ بها كفرضية وانتهى إلى النسيان أنها كانت فرضية، ما هو إلا تسخيف لأخطاء كانط ومكانته بوصفه مفكراً. فمن المهم أن كانط عندما يصل الأمر إلى تبرير فرضيته المميّزة، فإنه يسمح ضمناً بتماهي الأشياء في ذاتها مع أفكار العقل، وهو تماهٍ رفضه علناً عندما رفض التعامل معها بانتظام كأفكار تنظيمية.

أن تكون الأشياء في ذاتها « مجرّد أفكار» لكل المقاصد النظرية أمر واضح من معالجة كانط لها في الفصلين الأولين من كتاب نقد العقل المحض الديالكتيكا Dialectics و«النومينا والفينومينا». ومع ذلك، يصرّ كانط على التسليم الضروري بها، على الرغم من أنه يحذّر من الأسس التي ترتكز عليها، والتي يمكن أن تكون دائماً غير منطقية. التسليم بالعالم النومينالي من مقتضيات العقل، ونظراً لأن كانط ظن أن العقل كان في نفس طبيعته منوطاً بالتفكير باللامشروط وراء كل تحديد مشروط، ورأى أن الأشياء في ذاتها كانت الصياغة الوحيدة المناسبة لما يجب أن يفكر فيه العقل. وهكذا لا يمكن اجتناب بعض أفكار العقل بسبب بنية العقل كما فهمه كانط. فالعقل بالنسبة له، يتميّز بالتوجّه نحو الكليات. لكن من الخطأ هنا التفكير أن كانط سقط ضحية الإرباك نفسه الذي انتقده بشدة في الديالكتيكا: الخلط بين الأدوات المنهجية والخصائص الوصفية والتكوينية للأشياء الحقيقية. فكانط لم ينسَ في أي وقت أن المكانة المميزة للأشياء في ذاتها باعتبارها ضرورية لا تشير إلى أنها ضرورية موضوعياً، فهي لم تكن ضرورة لما هو واقعي بشكل مستقل، بل من أجل فهم ما هو غير مستقل فقط. وهذا من الضرورات العقلية،

أي إنه ضرورة لطرق تفكيرنا. لذلك لم يواجه السؤال الذي سمّاه حينها "ضرورة ذاتية" إلا في النقد الثالث، وفقط هناك حاول أن يصوغ بإيجابية ما أوجزه بسلبية في فصل الديلكتيكا من النقد الأول.

يكرر الحديث في الدياليكتيكا عن عدم قدرة العقل على البقاء قانعاً بما هو مشروط. ومع ذلك فإنه يدرك أن الاستسلام لميل نسخ المشروطات يعني ترك "طريق العلم الآمن" ودخول مجال الميتافيزيقا التأملية المشكوك فيه. وعليه فإن الاعتقاد بأن العقل يطلب الحلول محل المشروط شيء، ومحاولة ذلك شيء آخر تماماً؛ لأن الاعتقاد بإمكان تجاوز المشروط من خلال الفكر المحض هو وهم ديالكتيكي واضح، مهما كان نزوعنا له متأصلاً فينا. غير أن الكشف عن حبائل هذا الميل وأفخاخه ينتمي إلى نقد الوهم الديالكتيكي الذي تولاه كانط بحيوية. إذاً عندما يُنقد هذا الوهم يتم الحفاظ على سلامة العقل الفلسفي، وعندما ينعدم استعماله تعربد المفاهيم. لذلك، يمكن في فصل الديلكتيكا على الأقل، أن يُقرأ كانط بوصفه محفزاً لنا على دعم اقتراحات كما لو، على الرغم من الميل الطبيعي "للعبور" إلى شيء حقيقي وغير مشروط. فهو يرى بوضوح أن هذا من أجل أفكار العقل التي يساء استعمالها عند إظهارها، ثم تستعمل بشكل صحيح فقط في قدرتها التنظيمية. الموقف من الأشياء في ذاتها تأييداً أو معارضة متوازٍ تماماً: فهي نافعة فقط بوصفها مفاهيم محدِّدة؛ وهي مضلِّلة إلى حد كبير بوصفها مفاهيم أشياء. فمعَ أن كانط كان يعرف الوظيفة التخيلية للأفكار العقلية، لكنه تروّى في الاعتراف بالنومينا بنفس المستوى من التخيلية، لأنه فشل في معرفة أن افتراضه لها، لم يكن منطقياً من دون بدائل. لهذا بدل القول إن مفاهيم الظواهر والنومينات ناتجة بالضرورة من الثورة الكوبرنيكية، كان يحتاج للقول (بتسويغ منطقي تام) إن التشبيه الكوبرنيكي يحدد طريقة أخرى للنظر إلى الأشياء بطريقة فلسفية، أي طريقة للنظر إلى الأشياء كما لو كانت الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها بالطبع، ولكنها عندما تفترض فهي تثمر نتائج نظرية لما يمكن معرفته. بيد أن ما يمكن اكتسابه من برهان كانط الترانسندالي ليس ما يجب توظيف تخيلاته المساعدة على الاستكشاف، بل التخيلات المساعدة على الاستكشاف التي يجب استعمالها بالضرورة. إذ لا يمكن إظهار مسألة المفاهيم التخيلية الفردية إلا من خلال تبيين فعلها بوصفها تقوم بوظيفتها ضمن نسق، أي من خلال أخذ نتائجها في التطبيق النظري بنظر الاعتبار. هذا تماماً ما فعله كانط عندما أصدر النقد الأول كنظرية للمعرفة وما بعد العلم، وجعل التطور ممكناً فقط على فرض إطار جديد لا يمكن أن يصبح موضوع وصف محدد. فبنية الإجراء المساعد على الاستكشاف موجودة، وما ينقص هو فقط الاعتراف الواضح من كانط بحقيقة الطبيعة الحدسية لمقاربته «الثورية».

هكذا في الواقع، وإن كان عن غير قصد، تبنّى كانط مقاربة كما لو، بالطريقة التي شكل فيها نظريته الإبستيمولوجية حول التخيل المساعد على الاستكشاف للشيء في ذاته، ونظريته الأخلاقية حول مسلمات الله، الحرية، الخلود، ومنهجه حول مفهوم الذاتية القبلية. في المجموعة الأخيرة من المسائل التي عولجت فيما بعد في النقد الثالث، نجد كانط يقارب بشكل علني مسألة افتراض الأنساق النظرية الإشكالية. لذلك كان حاسماً في مسألة مبادئ الحكم: التي ليست مبادئ نظرية محضة ولا هي مبادئ عملية محضة، لكنها بطريقة ما تشارك في استخدام كل منهما. كان عليه أن يقول إن هذا يصح أيضاً بالنسبة للاقتراح الذي يحدد ما معنى أن تكون المفاهيم قابلة للاستعمال نظرياً أو عملياً، وكان يمكن لهذا أن يؤدي به إلى المفهوم المحدِّد للنقد الأول، أي الشيء في ذاته. لكنه لم يفعل هذا. بل اقترح فقط معياراً متحركاً لعدم اليقين، عندما قال في مقدمة نقد ملكة الحكم: "تشتمل مفاهيم الطبيعة على أساس كل معرفة نظرية قبلياً، وتعتمد، كما رأينا، على السلطة التشريعية للفاهمة. ويشتمل مفهوم الحرية على كل الأحكام العملية الحسية غير المشروطة قبلياً ويعتمد على أحكام العقل.» غير أن ما يلزم لانقسام الاستعمال النظري والعملي هو تلك الاقتراحات التي تثمر مفاهيم الطبيعة التي «تعتمد على السلطة التشريعية للفاهمة»، ومفهوم الحرية الذي يعتمد على سلطة العقل. فعندما شرع كانط في كتابة النقد الثالث، كانت هذه المسألة شديدة الحضور في ذهنه، على الرغم من أنه كان حذراً في اجتناب المناقشة الواضحة لأفهومه الأساسي، الشيء في ذاته.

ما كان يعدّ محيّراً دائماً هو السبب الذي جعل كانط يحتاج إلى هذا النقد الثالث أصلاً، لماذا يجب عدّ ملكة الحكم مزوّداً للمبادئ التي لم يكن بالإمكان تطويرها من الفاهمة والعقل فقط. وكان جواب كانط المختصر، أن الفكرة التي لا يمكن للفاهمة ولا للعقل أن يسوّغاها هي مفهوم تكيّف ما هو موجود مع أهداف معرفتنا به. فالمبادئ القبلية للفاهمة، التي بيّن كانط في نقده الأول أنها مسلّمة بالضرورة من خلال وقائع المعرفة النظرية، وأفكار العقل القبلية، والتي كان قد بيّن أنها مسلّمة بالضرورة من خلال حقائق الفعل الأخلاقي، لا تكون ممكنة إلا إذا افترضنا أن ما يمكن أن نعرفه تم تكييفه أو ملاءمته لغايات معرفتنا بها. وهنا لا يمكن، كما رأى كانط، تقديم استدلال على هذا الافتراض، ولا يمكن البرهنة على صحته الموضوعية، كما لا يمكن منحه بوصفه أساساً. وكما يعبّر كانط، إن ضرورة هذا المبدأ ذاتية، غير أنها ليست ملزمة.

ولكن هل يكون اقتراح الأشياء في ذاتها بوصفها مفاهيم محدِّدة أكثر من اقتراح لافتراض أن ما يمكننا معرفته هو ما يتناسب مع أهدافنا من معرفته؟ لا أستطيع أن أرى فرقاً بين ما يسميه كانط الآن

المبدأ الأساسي لنقد ملكة الحكم، وبين التخمين أن الظواهر لا تكون قابلة للمعرفة إلا على فرض الأشياء في ذاتها، وأن معرفة هذه الظواهر ممكنة بيقين نظري.

يرى كانط أن إدراك عالم يلائم احتياجاتنا، يرتبط بمبدأ التكيّف، لكن يجب الاعتراف بأن الأمر قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية. مع ذلك فإننا نواصل وكأن المسألة كانت كذلك. وبالتالي فإن مبدأ التكيّف لا هو قاعدة للفاهمة، ولا هو مسلّمة من مسلّمات العقل، ولكنه مبدأ من مبادئ ملكة الحكم، إنه اقتراح الكما لو الذي يجعل ميزة القاعدة وميزة المسلّمة ممكنتين للنوعين الآخرين من المبادئ القبلية. وهكذا تكون ملكة الحكم كما يعترف كانط بوضوح مرتكزة على القدرة على التفكير الكما لو؛ والتكيف معترف به بوضوح على أنه الافتراض التخيلي الذي لولاه لن يكون هناك انسجام بين ما بقي من الفلسفة النقدية. ما يبدو أن كانط لم يعترف به هو أن الشيء في ذاته، إذا كان قابلاً للتطبيق أصلاً، فهو صياغة بديلة لمبدأ التكيف، وهكذا فإن الاقتراح الأساسي للكما لو لا يمكن من دونه لفلسفة كانط النظرية والعملية حتى أن تحدد مجالات وظائفها الحقيقية الخاصة.

كان كانط حذراً عندما توسّع في النقد الثالث في مبدأ التكيف الضروري ذاتياً ليصل إلى المواصفات المتنوّعة للتجربة بوصفها نسقاً. وهكذا واجه النقد الثالث في النهاية المشكلة التي أثارها مجمل الإجراء الترنسندالي الذي أثمر ظاهرياً فرضية واحدة محددة فقط لا يمكن أن يتطرق إليها الشك. فمبادئ التجربة بوصفها نسقاً ليست صالحة موضوعياً، بل ذاتياً فقط، والخيال - القدرة على الاقتراح والتخيالات المساعدة - هو من لوازم تشكيلها والاعتراف بها. نحن لا نقبل نظرياً فقط بأن الموضوعات تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بالقواعد الكلية، وأن الأفعال تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بعدم الملاءمة المتبادلة بين الحتمية الفيزيائية والحرية الروحية، لكننا نفترض أيضاً أن القوانين الكلية يمكن أن تنظّم في أنساق، ونعتبر أن التجربة العملية للإنسان تثبت مكانه في الطبيعة. لكن لا يمكن إقامة الدليل من الفلسفة المحضة أو العملية على هذه المسألة. إنه حدس تخيلي كان كانط قد صاغه في مقدمة نقد العقل المحض وألبسه زي الثورة الكوبرنيكية. عندما نذهب بتضمينات النقد الثالث إلى أبعد مما فعل كانط، يمكننا أن نكتسب منها ما له أهمية كبرى لتقييم فلسفة كانط: أي إعادة التفكير في مفهوم الشيء في ذاته بوصفه تخيلاً فلسفياً، والمفهوم الترانسندالي والإجراء الحدسي. المحدد، بالطبع، إلى طريق مسدود، أو يمكن أن يكون أن يؤدّي إلى التقدم، أو يمكن أن يكون إعادة عرض تافهة لرأي شخصي جديد حول ما تمّت معرفته منذ وقت طويل. لم أحاول أن أقرر أياً من هذه التوصيفات تنطبق على تصوّر كانط للأشياء في ذاتها.

النقد الهيغلي لكانط
دحض التجريبية والأمر المطلق

سالي سِدجويك Sally S. Sedgwick[*]

هدف هذه المقالة كما تبيّن كاتبتها الباحثة الأميركية سالي سدجويك هو التنبيه على العلاقة القائمة بين نقد هيغل الأمر المطلق[1] لدى كانط ونقْده المثالية الكانطية بعامة. وعادةً، يحتجّ المدافعون عن علم الأخلاق لدى كانط في مقابل اتّهام هيغل له «بالشكلية الفارغة» على أنّ الأخير يشوّه نوعيةَ اختبار التناقض المشمول في تطبيق الأمر المطلق، وأنّه ينسبُ إلى كانط بشكلٍ خاطئ الرأي الذي يُفيد استمدادَ واجباتٍ محدَّدة بشكلٍ تحليليٍ من هذا الأمر. ولكن عادةً ما يُهمل هؤلاء المدافعون تناولَ اعتراضات هيغل في سياق مشروعه الرامي إلى اقتراح بديلٍ لنوع المثالية الخاص بكانط.

هذه المقالة تضيء على إحدى أبرز مناطق السجال الخفية التي أطلقها هيغل ضد كانط وتشكّلت من جرائها مدارس ومذاهب وتيارات سيكون لها أثر لاحق وجوهري في تأسيسات ما بعد الحداثة.

المحرر

إذا كنتُ محقّةً في الإصرار على أنّ نقد هيغل للشكلية الفارغة هو مدفوعٌ ومحدَّدٌ عبر ذلك المشروع الأكبر، فسوف تحتاجُ الافتراضات التي وجَّهتْ التفسير والتقييم النمطيَّيْن لنقده علم الأخلاق لدى كانط إلى مراجعة.

---

*ـ أستاذة أميركية في الفلسفة. نالت الدكتوراه من جامعة شيكاغو في العام 1985 ودرّست في جامعتيّ هارفارد وبنسلفانيا (الولايات المتحدة)، جامعة بون (ألمانيا)، وجامعتيّ برن ولوزرن (سويسرا). يدور مجال بحثها الرئيس حول فلسفتيّ كانط وهيغل النظريتين والعمليتين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative**

ـ المصدر: **Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 4 (Oct. - Dec., 1996), pp. 563- 584**

ـ ترجمة: هـ. ن.

ـ مراجعة: إبراهيم الموسوي.

[1]- **Categorical Imperative** الأمر المطلق: هو المفهوم الرئيس في فلسفة كانط الأخلاقية، ويُشير إلى «المبدأ الأخلاقي الأسمى» الذي تُستمدُّ منه كل الواجبات الأخلاقية. المبدأ الأخلاقي الأساسي هو الأمر لأنّه يفرضُ مسارات سلوكية محدَّدة، وهو مُطلق لأنّه يأمرُ من دون قيود وبشكلٍ مستقل عن غايات الفاعل الأخلاقي ورغباته. يقومُ كانط بصياغة الأمر المطلق بعدةً أساليب، ولكن استناداً إلى الصيغة المشهورة «للقانون العام» ينبغي أن تقوم أنتَ بوصفك فرداً «بالتصرف وفقاً لتلك القاعدة التي يمُكنك في الوقت ذاته أن تجعلها قانوناً عاما». بما أنّ القواعد هي تقريباً مبادئ للعمل، فإنّ الأمر المطلق يفرضُ على الفرد أن يتصرف فقط وفقاً لمبادئ عامة يمُكن لكلّ العقلاء تبنِّيها.

أبدأُ في القسمين الأولَّيْن بعرضٍ وجيزٍ لمعالجة هيغل الأمر المطلق والردود الكانطية المعهودة عليه، وفي الأقسام 3-5 أقدِّمُ بياناً (شديد الإيجاز) للمواضيع الرئيسة الكامنة في رفضه للمثالية المتسامية لدى كانط. استناداً إلى هيغل، إنّ «تجريبية» كانط المتعلّقة بالمضمون هي المسؤولة عن «الازدواجية» الواهية في مفهومه عن علاقة المضمون بالشكل والتي تسدُّ الطريق أمام مثاليةٍ «أصيلة» و»موضوعية». في القسمين الأخيرين، أُوضِّح لماذا يُصرُّ هيغل على أنّ تجريبية كانط المتعلّقة بالمضمون تُلزمه بالازدواجية في فلسفته العملية وتُنتج الافتراضَ المؤسِف المتمثّل بقانونٍ عملي أرفع هو «صوريٌّ» فحسب. كذلك، سوف أتناول كيف أنّ بياني نقدَ هيغل الشكليةَ الفارغة قد أثّرَ في بعض المحاولات الحديثة للدفاع عن كانط في مقابل هذا النقد.

لا تردُ أكثر نقاشات هيغل تفصيلاً عن الأمر المطلق في كتابه «فلسفة الحق» الصادر عام 1821 بل في مقالته «القانون الطبيعي» التي كتبها بعد عشرين عاماً تقريباً. في كلامه حول مفهوم كانط، يُخبرنا هيغل أنّ العقل العملي «ينبذُ محتوى القانون». ما يختبره قانونه الأرفع أو أمره المطلق هو إمكانية تعميم القاعدة التي «تمتلكُ مضموناً وتشتملُ على فعلٍ محدَّد» من دون وقوع تعارض، أو على حدّ تعبيره، يمُكن «افتراضها على أنها مفهوم، شيءٌ عام». بهذه الصفة، يقول هيغل إنّ ذلك يمثّل فقط تحويل مبدأ التعارض إلى «شكلٍ عملي».

بما أنّ الأمر المطلق في حدّ ذاته لا مضمون له ويقومُ فقط باختبار الأهليّة الصوريّة أو عمومية القواعد، لا يمُكن وفقاً لهيغل أن يكون تشريعه أكثر من اعتباطي. يحتجّ هيغل على هذه النقطة بالرجوع إلى مَثَل كانط الافتراضي الشهير الذي يُورده في «نقد العقل المحض» إذ يتناول القاعدة التالية: لكي أزيد ثروتي يمُكنني أن أنكر تسلّمي وديعةً مالية لا دليل عليها. يُجيب هيغل عن إصرار كانط بأنّ هذه القاعدة تتدمّر ذاتياً إذا جُعلت قانوناً عاماً كالتالي: «أين يوجد التعارض مع عدم وجود الودائع؟ هذا الانعدام سوف يُعارض أشياءَ أخرى تماماً كما أنّ إمكان وجود الودائع تتلاءم مع أشياء أخرى ضرورية وبالتالي تكون ضروريةً بنفسها. ولكن لا ينبغي التماس الأهداف والأسس المادية الأخرى...».

إذا تمثّلت المقبولية الأخلاقية لقاعدة ما في وظيفة لا تتعدّى عموميتها، يُمكن **لأيِّ** قاعدة أن تنجح في الاختبار وفقاً لرأي هيغل. يُشيرُ هيغل هنا إلى أنّ عدم وجود الودائع هو أمرٌ عامٌّ كوجودها، ولا يكونُ عاماً إلا إذا تمّ افتراض «الأهداف والأسس المادية الأخرى» مُسبقاً. ولكن

لا ينبغي أن يتمّ افتراضها مُسبقاً لأنّ بيان كانط للأمر المطلق يقوم بتحديد أخلاقية القواعد على أساس شكلها فحسب. أظنُّ أنّ هذه الدعوى هي التي تمُثّل الهدف الرئيس لهجمات هيغل. بنظره، لا يُمكن تحديد عمومية قاعدة ما إلا مع إتاحة الافتراضات الأساسية[1] حول المضمون. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّه يتمّ افتراض المضمون مُسبقاً بكلِّ بساطة، فإنّ تشريع العقل العملي الكانطي لا يمُثّل أكثر من إنتاج حشوٍ كلامي. يفترضُ العقل العملي أنّ أيَّ مضمونٍ يراه مُناسباً هو مُطلق؛ على سبيل المثال: ضرورة وجود الملكيّة. إذا حُكِم على قاعدةٍ ما بالفشل في الاختبار الذي يُجريه الأمر المطلق أو بأنّها ليست عامّة، فإنّ السبب هو مناقضتها ذلك المضمون.

لا يُقدِّم كانط لنا أيَّ طريقةٍ لاختبار أخلاقية الافتراضات الأساسية التي لا يمُكن من دونها استخدام الأمر المطلق. ولكن بما أنّ هذه الافتراضات هي التي تلعبُ الدور الرئيس في تحديد أخلاقية قاعدةٍ محدَّدة، يُضيف هيغل أنّ الأمر المطلق في حد ذاته هو «زائدٌ عن الحاجة». حين توضع الافتراضات الأساسية في مكانها –على سبيل المثال: افتراض ضرورة وجود الملكية- يتمُّ تحديد المكانة الأخلاقية لقاعدةِ قيامنا بالسرقة. وعليه، حين يقومُ الأمر المطلق باختبار القاعدة فإنّه لا يُسهم بأيِّ تحديدٍ إضافي.

لقد ظهرتْ هذه الأنواعُ من الاعتراضات مجدَّداً في كتاب هيغل «فلسفة الحق». إذا اعتُبر أنّ تعريف الواجب هو فقط انعدام التعارض، يقول هيغل: «لا يمُكن الانتقال إلى تعيين واجبات مُحدَّدة. وكذلك، إذا وُضِع مضمونٌ معيَّنٌ للفعل على بساط البحث لا يوجد معيار في ذلك المبدأ للبتّ في كونه واجباً أو لا. بل خلاف ذلك، قد يتمُّ بهذه الطريقة تسويغ أيّ نهجٍ خاطئ أو غير أخلاقي».

فقط إذا افترضنا أنّه «ينبغي وجود الملكية والحياة الإنسانية وتبجيلهما» يمُكننا الادّعاء بوجود تناقض في ارتكاب السرقة أو القَتْل. وكما يقول هيغل فإنّ التناقض «ينبغي أن يكون مُناقِضاً لشيءٍ ما».

II

من هذه الصورة المقتضبة، يمُكننا تقديم البيان الأوليّ التالي للنقاط الأساسية في نقْد هيغل. أولاً: الأمر المطلق صوريٌّ -باعتبار أنّه قانونٌ عقلي بديهي- وهو فارغٌ وغير قادر على تشريع الأخلاقيات

[1]- **Background Assumptions**

بطريقةٍ غير اعتباطية. ثانياً، إذا تمّ على الرغم من ذلك استعماله بوصفه اختباراً لأخلاقية القواعد، ينبغي أن تقوم الافتراضات الأساسية أو المضمون بتوجيهه. ثالثاً، بما أنّه ينبغي إدخال المضمون لكي يؤدّي الأمرُ المطلق عملَه التشريعي، فإنّ هذا يجعلُ علاقتَه بوظائف محدَّدة عرضية. بكلمةٍ أخرى، لا يتمُّ تحديد صلاحية تلك الواجبات المحدَّدة عبر الأمر المطلق وحده، بل تتعلّق هذه الصلاحية ببعض المضامين.

من النظرة الأولى، قد يبدو أنّ أيّاً من هذه الاعتراضات لا يُمثّل إشكالاً كبيراً بالنسبة للمدافعين عن كانط لأنّها لا تنبثق -للوهلة الأولى على الأقل- من بيانٍ صائب لرأيه. سوف أقومُ بمناقشةٍ تفصيلية لبعض مُحاولات الدفاع عن كانط في القسم السادس، ولكنّه من المفيد أن نتطرّق لبعض النقاط مُسبقاً. على سبيل المثال، لقد تمّ الاحتجاج بأنّ تصنيف الأمر المطلق كمجرَّدِ تطبيقٍ لقانون التناقض في الميدان العملي لا يُمكن أن يكون صحيحاً، وأنّه قاعدةٌ بديهية تركيبية لإمكان الأخلاق وليس من أمثلة قانون المنطق العام. لدى اختباره الأهليّة الصورية لقاعدةٍ ما، يقومُ الأمر المطلق باختبار الإمكانية أو الاستحالة **العملية** وليس الإمكانية أو التناقض **المنطقي**. إنّه يختبر إمكان تطابق القاعدة مع ما قد يُطلق عليه المدافعون عن كانط الشروطَ البديهية للتجربة الأخلاقية.

بالإضافة إلى ذلك، لا يختبرُ الأمرُ المطلق عموميةَ القاعدة كما يُشير هيغل بل **إرادة** جعْلها قانوناً عاماً. هل يمُكن لأيِّ فاعلٍ، بصفة كونه عاقلاً أو حائزاً قوةَ العقل العملي، أن يتبنّى القاعدة أو يَسمح بها من دون الوقوع في التناقض الذاتي؟ كذلك وفق هذا التفسير، ما يتمُّ تقييمه هو ليس تطابق القاعدة مع قوانين المنطق بل تطابقها مع ما قد نُسمِّيه بغايات الفاعلية العقلانية. لعلّ هذا يوضِّح سبب قيام كانط بإخبارنا أنّ صيغَه الإضافية للقانون الأخلاقي -على سبيل المثال: صيغة «الغايات»- تجعلُ معنى صيغة العموم «أقرب إلى الحدس». استناداً إلى هذا التفسير، اختبار عمومية القاعدة يعني فقط تحديدَ مراعاتها أو عدم مراعاتها الغايات التي يشتركُ فيها جميع الفاعلين بصفة كونهم عقلاء.

على الرغم من أنّ هذه النقاط قد تكون مقنعةً في إظهارها موقف كانط على نحوٍ متعاطف، لكنني سوف أحتجّ بأنّها لا تتناول ما أعتبر أنّه موضع الاهتمام الحقيقي لنقْد هيغل.

III

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ نقْد هيغل الأمرَ المطلق هو مثالٌ على رفضه الأعم مفهومَ كانط حول قوانين العقل وعلاقة هذه القوانين بالمضمون، وذلك في ملاحظاته الواردة في مقالة «القانون

الطبيعي» إذ يُخبرنا أنّ نقطة الضعْف في صوريّة كانط تعودُ إلى تبنِّيها لما يُشير إليه «بالقاعدة التجريبية». في بيانه للمقاربات التجريبية والصورية تجاه القانون الطبيعي، يُصرِّح هيغل بأنّه من «الواضح» أنّ «محتويات كُلٍّ من الإدراك والمفهوم التجريبي تتشابه...بما أنّ التصوُّر المحض أو التعارض مُفترضٌ بشكلٍ مُطلق، فلا يمُكن وجود الفكرة والاتّحاد المطلَقَيْن. مع مبدأ التعارض المطلق أو إطلاق التصوُّر المحض، يُفترَض المبدأ المطلق للتجريبية...».

بالنسبة لهيغل، تمُثّل كلٌّ من التجريبية والصورية «أساليبَ زائفة لمعالجة القانون الطبيعي بشكلٍ علمي». برأيه، يحتوي كلٌّ منهما على التناقض الداخلي ويدافعان عن قواعد هي في أفضل الأحوال صحيحة على نحو الاحتمال. مع افتراض «إطلاق التصوُّر المحض» أو «مبدأ التعارض المطلق»، يقومُ الاتّجاهان باستبعاد إمكان اكتشاف أيِّ عمومٍ أو قاعدة للاتّحاد في موضوع التجربة. إذا أمكن افتراض وجود مبادئ مُوحِّدة، ينبغي أن تكون على حدّ تعبير هيغل «شيئاً صوريّاً يحومُ حول التعدُّدية فحسب ولا يخترقها». في اعتقادها بعدم إمكان اكتشاف الاتّحاد في تعدُّدية المضمون، تشتركُ الصورية مع التجريبية في المبدأ الذي يقول هيغل إنه «يُقصي الاتّحاد المطلق للواحد والمتعدِّد».

إنّ مناقشة هيغل المقاربة التجريبية تجاه القانون الطبيعي ولعناصر تلك المقاربة التي يدّعي أنّها موجودة أيضاً في الصوريّة هي مناقشة مهمّة بالنسبة لفهمنا نقْدَه الأمرَ المطلق إلى حدٍّ تتطلّبُ بعض المحاولات لإزالة الغموض. إحدى الموضوعات المتكررة في ملاحظاته على التجريبية هي التضارب الشامل فيها. ينتقدُ هيغل أولئك الذين -مع ادّعائهم بأنّهم تجريبيون بارعون- يقومون باستمداد مبادئهم عن القانون الطبيعي عبر رفْع خاصيّة محدَّدة في التجربة إلى مرتبة العموم. على سبيل المثال، لدى استمداد مبدأ لتسويغ العقاب، «يتمُّ تعيينُ بُعْدٍ محدّد» وهو بتعبير هيغل إمّا: «الإصلاح الأخلاقي للمجرم، أو الضرر الذي أوقعه، أو تأثير عقابه في الآخرين...وبعدها، يُجْعل هذا البعد الوحيد هدفَ المجموع وجوهره». بهذه الطريقة، يتمُّ إضفاء الاتّحاد المفهومي على مُتعدِّدٍ تجريبي -أو يُؤخذ بعض المضمون بوصفه مطلقاً.

المشكلة الكامنة في هذه العملية هو تعارضها مع التجريبية في صورتها «النقيّة» كما يُعبرِّ هيغل. وفقاً لمبادئ التجريبية المتناغمة أو «النقية»، ينصُّ هيغل على أنّ «كلَّ شيء يمتلك حقوقاً متساوية مع الأشياء الأخرى؛ وكلُّ صفة هي حقيقية كغيرها ولا أفضليّة لأيٍّ منها». من المفترض أنّ دعوى التجريبية هي كوْن كل ما تمّ منحُنا إيّاه عبر الإدراك الحسّي هو «الوجود المتعدِّد»: أي مضمون حسّي

خالٍ من الاتّحاد. وفقاً لهذا المفهوم، لا يُمكن أن يُقدِّم الإدراك الحسّي وحده أيَّ أساسٍ لتمييز إحدى خواص التجربة من غيرها. وعليه، بالنسبة للباحث التجريبي، «النتيجة الطبيعية» لمحاولة استخراج قواعد مُوحِّدة من مضمون التجربة هي كما يشرح هيغل: «بما أنّه لا توجد صلةٌ ضرورية لبُعدٍ محدَّد بالأبعاد المحدَّدة الأخرى التي يمُكن العثور عليها وتمييزها، ينشأُ صراعٌ مستمر لإيجاد التأثير والسيطرة الضروريين لإحداها على الأخريات. وبما أنّ الضرورية الباطنية -المنعدمة في الفرديّة- هي مفقودة، فيمكن لكلٍّ بُعْدٍ أن يسوّغ تماماً استقلاله عن الأبعاد الأخرى».

ما دامت التجريبية تسعى لتكون «علمية» وتحاولُ استمداد «هدف» أو «جوهر» مُوحِّد من الإدراك الحسّي، فإنّها تُقدِّم قواعد لا يمُكن تعليلها على أُسسٍ تجريبية. في قيامها بذلك، تعدّ التجريبية أنّ اتّحاداً صورياً محضاً أو نتاجاً فكرياً هو الذي يمثّلُ إطلاق المضمون. ولكن إلى الحد الذي تكون التجريبية فيه متناغمة ومقرّةً بعدم إمكان استمداد القواعد العامة من مضمون التجربة، فإنّها تضطر لتسليم طموحاتها العلمية إلى الشك كما قد اعترف هيوم.

مع أنّ هدف الصورية هو تفادي النتيجة التشكيكية للتجريبية المتناغمة، يرى هيغل أنّ إستراتيجيتها في تنفيذ ذلك تستندُ إلى الاشتراك مع التجريبية في الاعتقاد بأنّه لا يُمكن اكتشاف القواعد الموحِّدة في المضمون. تحت اسم «إنقاذ الميتافيزيقيا»، تُذيع الصورية ميزةَ الازدواجية: أي إنّها تفترضُ بالإضافة إلى الإدراك الحسي وجودَ مصدرٍ ثانٍ للمعرفة. يرى أنّ أصول قواعدها التوحيدية تكمنُ في قوة الفكر المحض، وهي قوةٌ غير قابلةٍ للاختزال في الإدراك الحسي أو الإحساس. بالنسبة للصورية ـ كما يُعبرِّ هيغل ـ يكون «التعارض بين الشكل والمضمون مُطلقاً، والاتّحاد المحض...منفصلاً تماماً عن المضمون ومُفترَضاً بشكلٍ مستقل». يصدقُ هذا الأمر في ميدان الفلسفة العملية والنظرية أيضاً. يُصرِّح هيغل بضرورة تجريد «جوهر» العقل العملي المحض من تمام المضمون، وأنّ «الحقيقي» بالنسبة له «مفترضٌ جوهرياً خارج العقل...». بهذه الطريقة، يكونُ العقل العملي هو «الاختلاف بين المثال والواقع».

IV

من الصعب تحديد ما كان يعنيه هيغل على وجه الدقة في ادّعائه أنّ الصورية -بما لا يقل عن التجريبية- تُنتج مبادئ صحيحة على نحو الاحتمال فحسب، أو في تعبيره بأنّها «لا يُمكنها التوصُّل إلى شيءٍ غير العلاقات أو الهويّات النسبيّة». بالطبع، تدّعي الفلسفةُ النقْدية تقديمَ مبادئ لإمكان

كلٍّ من التجربتين النظرية والعملية اللّتَيْن ـ بسبب انبثاقهما من العقل المحض وليس الإدراك الحسّي ـ يُضمنُ حيازتهما مرتبة العموم والوجوب. لا يحتجّ هيغل فقط على أنّ الصورية والتجريبية تنتهيان بنفس النتيجة غير المرضية، بل أيضاً (وهو الأجدر بالملاحظة) إمكان رجوع شرح الهوية النسبيّة أو الإمكان في كلِّ مقاربةٍ منهما إلى مصدرٍ مشترك.

يكمنُ مفتاح حلّ هذا اللغز في الإشارة إلى الاختلاف المهم بين رواية هيغل حول الإمكان التجريبي وتلك الرواية التي ينسبها إلى هيوم. بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفيّ كهيوم، يأتي الإمكان نتيجةً لتبنِّي ادّعائَيْن:

أ) ما يُسمِّيه هيغل «بالمبدأ التجريبي» الذي يُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسي هو «شيء محسوس بشكلٍ متنوِّع» وبالتالي لا يحتوي على الاتّحاد في نفسه ولا على أيِّ وسيلةٍ لفصْل العام من الخاص.

ب) الفكرة التي تُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسي هو مصدرنا **الوحيد** للمعرفة المادية أو غير المفهومية. بما أنّه لا يُمكن اكتشاف العام في مضمون الإدراك الحسي وفقاً لهيوم، وبما أنّه يرى أنّ هذا المضمون هو كل ما نملكه لنؤسِّس عليه معرفتنا التجريبية، فإنّ التجريبية -ما دامت مُتناغمة- تضطر بناءً على روايته للاعتراف بعدم إمكان تبرير ادّعاءاتها.

أما بالنسبة لهيغل، فإنّ «المبدأ التجريبي» -الذي سوف أشير إليه بمبدأ «انعدام الوحدة في المضمون»- هو المسبِّب الرئيس للمشكلات هنا. بما أنّه يُخبرنا -كما مرّ- أنّ هذا هو المبدأ الذي تشتركُ به كلٌّ من صوريّة كانط والتجريبية، فإنّه ليس مثاراً للتعجُّب أن يعدّ هيغل أنّ هذا المبدأ هو المسؤول عن «الإمكان» في صوريّة كانط أيضاً. برأيه، لا تكمنُ المشكلة في اعتماد التجريبية على مضمون الإدراك الحسّي بل في مفهومها عمّا يشتمل عليه فهمنا ذلك المضمون أو ينبغي أن يشتمل عليه. في محاولتها لتكون علميةً، تقوم التجريبية كما قد رأينا «برفْع المضمون المنتمي للإدراك الحسّي والشعور والحدس إلى هيئة المفاهيم والمبادئ والقوانين العامة...». بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفي كهيوم، يُفسَّر هذا كإبرازٍ للمبادئ المستمَدّة من الخارج (من خيال الفاعل) لتطبيقها على مضمونٍ حسي مُقدَّم بشكلٍ مُستقل. بما أنّ هذه المبادئ هي غير مُرخَّصة من قبل التجربة، يستنتجُ هيوم أنّها لا يُمكن أن تكون صحيحة على نحوٍ موضوعي.

ما يريد منّا هيغل إدراكه هو أنّ هذه النتيجة التشكيكية تُفرضُ علينا فقط إذا اتّبعنا هيوم في

تبنِّيه قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، وفي افتراضه أنّ المعرفة بالنسبة إلينا ينبغي أن تمثّل **التوصُّل المستقل إلى الأشياء**. بينما «الإدراك الحسّي في حدّ ذاته هو على الدوام شيءٌ مُنفرد يزول»، يقول هيغل إنّ: «الفهم لا يتوقّف في هذه المرحلة. بل على العكس، يسعى الفهم للعثور على الشيء العام والثابت في المفرد المحسوس، وهذا هو التقدُّم من الإدراك الحسّي المحض إلى التجربة». يبدو أنّ هيغل يقصدُ في هذه الفقرة أنّ «التقدُّم من...الإدراك الحسي إلى التجربة» هو **عنصرٌ ضروريٌ** في فهمنا مضمون الإدراك الحسّي، وليس (كما افترض هيوم) شيئاً زائداً محظوراً أو «ذاتياً فحسب». يكمنُ في تقبُّل الباحث التجريبي لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون الافتراض الذي يُفيد بأنّ الخاص المحض أو غير المحدَّد هو **الموضوع المحتمل لمعرفتنا**. يرى هيغل أنّه يجب أن نتخلّى عن هذا الافتراض (إذا مُنحنا معرفةً مناسبةً بطبيعة عملية الفهم)، وإذا تخلَّيْنا عنه لا توجد حاجةٌ لاتّباع المشكِّك حين نُقرُّ بالدور الضروري للمبادئ الموحِّدة.

يُمكننا أن نرى الآن كيف أنّ حفّزت الاعتبارات هيغل في مقالة «القانون الطبيعي» لنتحدث المفهوم التجريبي «للحالة الطبيعية» (التي تُعادل المضمون غير المحدَّد أو «المتعدِّد» للتجربة، وذلك في نطاق النظرية السياسية). بعيداً عن انعدام التحديد، يُخبرنا هيغل أنّ الحالة الطبيعية التي يتبنّاها الباحث التجريبي هي بالفعل فكرةٌ مجرَّدة مُستخرجة عبر «فصْل كل شيءٍ متبدِّلٍ وعرضي عن...**الحالة القانونية**». بما أنّ مضمون التجربة في حدِّ ذاته لا يُقدِّم أيَّ أساسٍ لتمييز العرضي من الضروري، فإنّ النظرة التجريبية إلى الحالة الطبيعية تتخذ أيّاً من الخصائص المطلوبة لتسويغ مفهومها المفصَّل عن الحالة القانونية. على حدِّ تعبير هيغل، يتمُّ إضفاء اتّحادٍ مفهومي «مُختلف وغريب» على التعددية غير المحدَّدة: مثلاً، «حرب فيها دمارٌ متبادل». بهذه الطريقة، «تُفترض النتيجة المرغوبة مُسبقاً»: «نتيجة...الانسجام الذي يكون -مثل الفوضى- متعارضاً مع الخير...». عملية الارتقاء من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية مضمونة لأنّ «أرضية الانتقال مطروحة بشكلٍ مباشر في فكرة كون الخصائص الأصلية قوى كامنة، مثل الغريزة الاجتماعية...».

يُريدنا هيغل هنا أن نُقرّ بوقوع حالةٍ من الفشل الحتمي للتجريبية في الوفاء لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون. العبرة التي ينبغي أن نستخلصها مجدداً ليست شكلاً هيومياً من التشكيك الذي يعتمدُ على تبنّي مبدأ التجريبية بل قصور هذا المبدأ في حد ذاته أو قصور التوقُّع بأن يكون المضمون البحث وغير المحدَّد للإدراك الحسي شيئاً في إمكاننا معرفته. ما ينبغي أن نعترف به

عوضاً عن ذلك هو، كما يكتبُ هيغل في موسوعة المنطق، أنّ «الإنسان مفكِّرٌ على الدوام، **حتى حينما يحدُس فقط**. حينما يُفكِّر بشيءٍ أو بآخر فإنّه يراه على الدوام شيئاً عاماً، ويُركِّز على شيءٍ واحدٍ ويُبرزه. وعليه، يسحْبُ اهتمامه من كل شيءٍ آخر ويعدّ هذا الشيءَ مجرَّداً وعاماً...». هنا، يدّعي كانط أنّ الحدس أو الإدراك الحسي يتطلّبُ القدرات التمييزية للفهم الذي يكون على الدوام موحِّداً أو مُطبِّقاً للتجريد بعيداً عن الخاص المحدَّد. بما أنّه لا يوجد إدراكٌ من دون تفكير، يرى هيغل أنّه بالنسبة إلينا لا يوجد مضمون مُدرَك حسياً أو حدسياً لا يحملُ تحديدات الشكل. وعليه، فإنّ الباحث التجريبي يُخطئ في فهمه طبيعة الإدراك الحسي وما يرى أنّه موضوعه.

V

على الرغم من خطئها في الاعتقاد بعدم إمكانية اكتشاف الوحدة في المضمون وخطأ التشكيك الناتج من ذلك، لكنّ التجريبية تبقى متفوِّقةً على الصورية وفقاً لهيغل بسبب مقاومتها الحكيمة للرغبة بالتخلّي عن ميدان الإدراك الحسّي لصالح ما يُعبِّر عنه هيغل بـ «الفراغ البعيد،...شبكات العنكبوت والأشكال الضبابية للفهم التجريدي». كما ذكرتُ سابقاً، يرى هيغل أنّ الصورية تتبعُ التجريبية في تبنِّي قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، ولكن في محاولتها لتفادي النتيجة التشكيكية تقومُ الصورية بالرجوع خارج مضمون التجربة إلى مصدرٍ مستقل للاتّحاد والضرورة وذلك في التحديدات البديهية للعقل المحض. على حدِّ تعبير هيغل، يُصبح الفاعل المفكِّر أو الأنا بالنسبة لكانط «البوتقة والنار التي يتمّ فيها إحراق التعددية اللامُبالية وتحويلها إلى الاتّحاد». بهذه الطريقة، يقومُ كانط برفْع الاختلاف بين قوى الإحساس والفكر ليُصبح «مبدأً مُطلقاً». وعليه، يُصبح الرجوع إلى قوانين الفاعل المفكِّر -التي لا تُؤمِّنُ أكثر من ضرورية ذاتية أو نفسية وفقاً لهيوم- مفتاحَ إنقاذِ الميتافيزيقيا بوصفها علماً.

هذه النقاط تستدعي اهتماماً دقيقاً إذا أردنا فهم نقْد هيغل العام الصوريّةَ الكانطية بالإضافة إلى انتقاداته الخاصة للأمر المطلق. ينبغي أن نعرف كيفية عمل مبدأ التجريبية في الفلسفة النقْدية وفق بيان هيغل، وما الذي يراه باطلاً في رجوع كانط إلى قوانين العقل المحض.

لا يُمكن معالجة أول مسألة من دون ذِكرٍ موجَز على الأقل لكيفية تناول هيغل الاستنتاج المتسامي للمقولات الذي يُجريه كانط في «نقد العقل المحض». في قسم «الاستنتاج المتسامي»، يحتجُّ كانط بضرورة وجود قواعد فكرية بديهية تجعلُ توحيدَ التمثيلات المقدَّمة عبر هيئاتنا للحدس

الحساس[1] أمراً مُمكناً. هذه القواعد أو «المقولات» هي شروطٌ صورية لإمكان وجود الأشياء بالنسبة إلينا، ومن دونها لا يُمكننا مَعرفة أي تمثيلٍ أو حتى التفكير به **على أنه شيء**. بدلاً من اكتشاف بذور ما يُسمِّيه هيغل «بالمثالية الأصيلة» في هذه الدعوى، يقومُ كانط بتحويل وظيفة الفِكر الجاعلة للموضوعية إلى شيءٍ «ذاتي فحسب». تقتصرُ صلاحيةُ المقولات على ظهور الأشياء أمام الفرد العالم فحسب، وليس على ماهيتها في حدِّ ذاتها.

كما يرى هيغل، هذا التقييد هو دليلٌ على التزام كانط بمبدأ التجريبية. هذه النقطة بعيدةٌ عن الوضوح وذلك على ضوء الحقيقة التي تُفيد أنّ إصرار كانط على الإسهامات الصورية للذاتية تؤدِّي به إلى إنكار الإتاحة المعرفية لأيِّ تمثيلٍ غير محدَّدٍ أو مضمونٍ حسّي مقدَّم. أمّا بالنسبة لتفسير هيغل، تكمنُ المشكلة في اعتراف كانط -كالباحث التجريبي الوفيّ- بعدم إمكان الوصول إلى ذلك المضمون من ناحية، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يلجأ إليه في تقييمه كفاءةَ معرفتنا. يرى هيغل أنّ كانط يَتبعُ الباحث التجريبي في تقييمه نوعَ المعرفة الخاص بنا في مقابل معيار الوصول المستقل إلى المضمون. لهذا السبب يقومُ من خلال فرضية اقتصار معرفتنا على الظواهر بالتوصُّل إلى الاستنتاج التشكيكي الذي يُفيد عدم استطاعتنا معرفةَ الأشياء في حدِّ ذاتها.

ولكن بالنسبة لهيغل، يتعارضُ هذا التشكيك مع النظرة الرئيسة في قسم الاستنتاج المتسامي. إذا كانت الدعوى الواردة في ذلك القسم صحيحة والمضمون الوحيد الذي يُمكننا الوصول إليه عبر الإدراك ينبغي أن يكون حاملاً بالفعل التحديدات الشكلية، فإنّ الشيء في ذاته الذي يتجاوز المفهوم لا يُمكن أن يحظى بمعنى معرفيٍّ بالنسبة إلينا. إذا لم نستطع حيازة المعنى المعرفية فإنّ ذلك لا يُعدُّ دليلاً على محدودية علمنا ولا يسوّغ المخاوف التشكيكية المتعلّقة بالانعدام المحتمل للتوافُق بين الأشياء كما نعرفها والأشياء كما هي «في حد ذاتها». على الرغم من أنّ كانط يقتربُ كثيراً من المثالية «الأصيلة» في اعترافه بالمدى الذي يقوم الفكر باشتراط مضمونها، لكنّ هيغل يحتج بأنّ كانط يفشلُ في استخلاص الاستنتاج المثالي المناسب من هذا الأمر والتخلِّي عن التعارض المطلق بين الشكل والمضمون.

---

[1]- نظرياً، الحدس على نوعين: إمّا أنّه حدس حسّاس
Sensible Intuition
أو حدس فكري
Intellectual Intuition
من وجهة نظر كانط، الحدس البشري لا يكون إلا من النوع الأول.

بسبب الدور الذي ينسبُه كانط إلى الشيء في حد ذاته فإنه بالنسبة لهيغل يبقى باحثاً تجريبياً حول المضمون. يبدو أنّ هيغل يرى أنّ هذه التجريبية التي تدورُ حول المضمون لها تداعيات على آراء كانط عن الشكل أيضاً. بالنسبة لكانط وهيوم، ينبغي أن يكون الشكل من إسهام الفاعل البشري. ولكن في مقابل هيوم، يُصر ُكانط أنّه على الرغم من عدم إمكان اكتشاف الشكل في المضمون بل يقومُ الفاعل الإنساني بتقديمه، يمُكن إظهار صلاحتيه الضرورية في الأشياء. بالنسبة لكانط، يحوزُ الشكل مرتبةَ القانون لأنّه بديهي ولا يتمُّ استمداده من التجربة بل من العقل المحض، والشكل يمتلك صلاحيةً ضروريةً في الأشياء لأنّه لا يمُكن لنا على الإطلاق أن نُفكر بالتمثيلات أو أن نختبرها بوصفها أشياء في غيابه.

كما ذكرتُ سابقاً، يحتجُّ هيغل بعدم إمكان الإبقاء على هذا اللجوء إلى قوانين العقل المحض. إذا اقتنعنا جيداً بالحجّة الواردة في قسم «الاستنتاج المتسامي» الداعية إلى التخلّي عن مبدأ انعدام الوحدة في المضمون، إذاً ينبغي برأيه أن نُراجع مفهومنا عن الذاتية الإنسانية وإسهامها «الصوري» أيضاً. سوف أقومُ بتفصيل بعض دلالات هذه النقطة فيما يلي حين أتطرّق مجدّداً لنقْد هيغل لصوريّة العقل العملي لدى كانط، ولكن سيكونُ من المفيد تقديمُ بعض الملاحظات التمهيدية هنا. لقد رأينا إلى الآن كيف يرى هيغل أنّ تجريبية كانط هي التي تقودُه إلى الخطأ المتمثّل بافتراض انطباق واجباتنا الذاتية على مضمونٍ «بحْت» أو غير محدَّد. المشكلة التي تُواجهنا الآن هي تحديد نتائج الشكل الكانطي التي يرى هيغل أنّها تنشأ من الاعتراف بعدم إمكان وجود مضمون «بحْت» بالنسبة للإدراك. بالنسبة لكانط، نشرحُ تركيبَ المتعدِّدات غير المحدَّدة لتحويلها إلى أدوات للتجربة من خلال الإشارة إلى الأشكال التركيبية البديهية للفهم النقيّ. إنَّني أشتبه أنّ هذه هي الفرضية التي يروم هيغل أن يدحضها حينما يُصرّ -على خلاف كانط- إنّ مضامين الإدراك ليست «بحْتة» بل مُحدَّدة فعلاً. إذا اعترفنا بعدم وجود مضمون «بحْت» ينتظرُ أوامر الشكل الموحِّد، ينبغي أيضاً أن نتخلّى عن فكرة كوْن الشكل شيئاً مفروضاً أو مُخطَّطاً على المضمون من قِبل فاعلٍ عارفٍ أو مفكِّر. يُريدُ هيغل أن يحتجّ بأنّ الشكل والمضمون هما جزءٌ من نفس الاتّحاد وينفصلان فقط كنتيجة لحصول التجريد. وعليه، لا يكونُ الشكل مُستقلاً في الأصل عن المضمون كما أنّ المضمون غير مُستقل عن الشكل. إذاً، لا يهدفُ هيغل بهذه الطريقة أن يُقوِّض فقط التجريبيةَ التي ينسبها كانط إلى المضمون بل أيضاً مفهومَه لما يمُكن أن نسمِّيه استقلال العقل وقوانينه.

VI

بالعودة إلى نقْد هيغل الأمرَ المطلق، أصبحنا الآن في موقعٍ أفضل يُخوّلنا فهمَ السبب الكامن وراء عدّه أنّ مفهوم كانط حول علاقة العقل العملي المحض بمضمون الرغبة والنية الإنسانية هو مجرَّد تعبيرٍ إضافي عن تجريبيةٍ دفينةٍ واهية. على الرغم من أنّ كانط يُخبرنا في سياق فلسفته النظرية أنّ مقولات الفهم المحض ومبادئه هي التي تُنظِّم أو توحِّد محتوى الإدراك الحسّي المقدَّم بشكلٍ مُستقل، لكنه يُركِّز في فلسفته الأخلاقية على الأمر المطلق وقدرته على إخضاع الغايات والرغبات التجريبية تحت سيطرة العقل العملي المحض. كما في المقولات والمبادئ، فإنّ القانون الأسمى للعقل العملي هو بديهي. وفقاً لبيان هيغل، وكما قد رأينا، فإنّ هذا يعني اعتماده على «الاختلاف بين المثال والواقع».

من الواضح أنّ هذا الاختلاف بين المثال والواقع أو «التعارض المطلق» بين الشكل والمضمون هو الهدف الرئيس لقيام هيغل بنقْد «الشكلية الفارغة»، وهو الذي يقفُ وراء ملاحظاته المتعدِّدة حول فشل الأمر المطلق في أداء وظيفته المتمثّلة بتحديد الواجب. بتعبيرٍ آخر، بالنسبة لهيغل، يأتي «فراغ» القانون الأخلاقي نتيجةً لموقعيته كقانونٍ للعقل عملي يقتضيه نموذج كانط المزدوج عن المثالية.

ما يبقى لنلاحظه هو أيُّ نوعٍ من الاختلاف التفسيري تمُثّله هذه الفرضية. استناداً إلى مناقشتنا السابقة، يمُكننا إعادة صياغة نقْد هيغل الأمر المطلق بالنحو التالي: من الخطأ أن نعتقد بانطباق العقل العملي على المضمون غير المفهومي، كما أنّه من الخطأ عدُّ قانونه الأسمى «صوريّاً» فحسب. قد نصل إلى تحليلٍ مفادُهُ إصرار هيغل على أنّ الأمر المطلق لا يُنظِّم أو يحكم أو يحدّ المضمون غير المحدَّد لدوافعنا ورغباتنا وسلوكياتنا. يفترضُ تطبيقُه مُسبقاً أنّه قد تمّ بطريقةٍ ما تحديدُ هذا المضمون مفهومياً أو بشكلٍ تام. أمّا القانون في حد ذاته، فإنّه ليس «صورياً» بالحصر، وليس صحيحاً على نحوٍ عام أو بالضرورة، بل يعتمدُ معناه وتطبيقه على افتراضاتٍ أساسية تعودُ إلى كانط وحده.

إذا نظرنا مجدَّداً إلى مناقشة هيغل المثال الذي يُورده كانط على الوديعة، ربمّا يمُكننا أن نفهم بشكلٍ أفضل ما تُفضي إليه هذه الصورة العامة. ينبغي تذكُّر الأرضية الأساسية لهجومه، وهي كالتالي: بما أنّ الأمر المطلق هو صوري، فإنّه يكون فارغاً بالضرورة بسبب عدم قدرته على تحديد الواجب بطريقةٍ غير اعتباطية. إذا تمَّ تطبيقه، يُفترض مُسبقاً بالضرورة بعض المضمون (على هيئة الافتراضات الأساسية). في المثل الوارد عن الوديعة، أحد الافتراضات المسبقة هي **ضرورة وجود**

عمليات الإيداع. فقط على ضوء هذا الافتراض المسبق ينتجُ التناقض من تعميم القاعدة لإنكار استلام الوديعة التي لا دليل عليها.

كما ذكرتُ في القسم الثاني، الرد المعتاد على هذا النقْد هو اتّهام هيغل بتشويه مفهوم كانط عن كيفية عمل اختبار التناقض. في مقالتها «صيغة كانط للقانون العام»، تحتجّ كريستين كُرسغارد على أنّ الاعتراض الهيغلي فاشل لأنّ كانط لا يدّعي فعلاً وجودَ تناقضٍ ذاتي في عدم وجود الودائع. ما يدّعيه كانط هو أنّ التناقض ينشأ من إرادة الفاعل، أي حينما يريد في نفس الوقت من القاعدة الخاصة به إنكارَ تسلمه الوديعة التي لا دليل عليها **بالإضافة إلى** تعميمها. حين قيامه بذلك، يقومُ على الفور بافتراض وجود منظومةٍ للإيداع ويريد بالفعل إقصاءها. ترى كرسغارد أنّ معنى هذا هو أنّ الأمر المطلق لا يختبرُ التناقض في وجود المؤسسات أو الممارسات أو انعدامها حين تُعمَّم، بل إذا كان وجودها أو عدمه لدى تعميمها يُناقض إرادةَ الفاعل. لهذا السبب، تُوصينا كرسغارد أن نعدّ اختبار الأمر المطلق يأمرنا بتفادي التناقض «العملي» (في مقابل «المنطقي»). تُشير كرسغارد إلى أنّه حين تفشلُ قاعدتي في هذا الاختبار، ما أُخالفه هو **شروط الإرادة العقلانية**.

حتى ولو اعترفنا بأنّ تفسير ما ينطوي عليه اختبار الأمر المطلق يصدقُ على نوايا كانط، لكنه لا يتناول الزخمَ الكامل لنقْد هيغل. في الواقع، منذ قراءتي نقْده وأنا أقوم بالإشارة إلى أنّ خطَّ الدفاع الذي تحثُّ عليه كرسغارد وغيرها لصالح كانط قد يُساعد القضية الهيغلية فعلاً. إذا كان القانون الأخلاقي يتطلّبُ الانسجامَ مع شروط الإرادة العقلانية، فنحنُ حتماً بحاجة إلى تفسيرٍ مُعيَّن لهذه الشروط. تعترفُ كرسغارد وغيرها أنّه من دون هذا التفسير، يكون الأمر المطلق مُعرَّضاً بالفعل لاتّهامه «بالشكلية الفارغة». كما تُعبِّر باربرا هِرمان: «من الواضح أنّه حينما أتساءل عن الشيء الذي تكون إرادة حصوله أمراً عقلانياً، فإنّ ذلك يشتمل على أكثر مما يظهر عبر الأفكار الصورية للتناغم وعدم التناقض. يحتوي مفهومُ العقلانية الكامن في 'الإرادة العقلانية' على المضمون، وهو ليس مضموناً معيارياً ولكنّه يحتوي على معنى معياري بشكلٍ واضح».

لعلّه باستطاعتنا رؤية مفاد النقد الهيغلي على النحو الأوضح هنا. حينما نتكفّل بتوضيح مفهوم الإرادة العقلانية الذي لا نستطيع من دونه فهم المعنى والتطبيق المناسبَيْن لاختبار الأمر المطلق، ينبغي ذكر المزيد من المباني الكانطية. على سبيل المثال، تحتجُّ كرسغارد أنّه ينبغي فهم رأي كانط بالفاعلية العملية على ضوء مفهومه للاستقلال أو كون الإرادة «علاقة سببيّة». تنصُّ كرسغارد أنّه حينما

أرى أنني مستقلة فهذا يعني أنني أرى نفسي قادرةً على وضع الأهداف و«إطلاق سلسلةٍ سببيّة تؤدي إلى إنتاج» تلك الأهداف. على حدِّ تعبيرها، ما يمُيِّز الإرادة عن التمنّي أو الرغبة المحضة هي الحقيقة التي تُفيد أنّ «الإرادة هي اعتبار نفسك مصدر الهدف موضع النقاش، أي الفرد الذي سوف يحققه». على الرغم من أنّ كرسغارد لا تقومُ هنا بتفصيل فكرة كانط عن كون الإرادة علاقةً سببيّة، فإنّه من الواضح أننا لا يُمكننا فعل ذلك على نحوٍ مناسب من دون توجيه اهتمامنا إلى «نقد العقل المحض»، وعلى وجه الخصوص إلى الدعوى الواردة في قسم «التناقض الثالث» التي تُدافع عن التباين والتناغم الكامنَيْن في الأبعاد التجريبية والواضحة للنفس وهيئتيّ السببية المتناسبَتَيْن معها. كذلك، لا يُمكننا الاعتماد على الدعوى الواردة في هذا القسم من دون الرجوع إلى الفرضية التي يستندُ إليها دفاعها عن هيئةٍ واضحة للسببية وهي: قيام كانط بقصْر المعرفة البشرية على الظواهر. المقصد هنا هو أنّه من غير الممكن أن نفهم كيفية إشباع كانط شروطَ الفاعلية العملية من دون الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لمثاليته المتسامية. الإقرارُ بهذا يعني الاعترافَ بتقدُّمنا كثيراً على التفسير المعتاد لما يعنيه اختبار انعدام التناقض في قاعدةٍ ما وفقاً لكانط. ولكن حين نصلُ إلى هذه المرحلة، نكون في موقعٍ يخوّلنا الدفاع بشكلٍ أكثر معقوليةً عن إصرار هيغل بأنّ تطبيقات كانط للأمر المطلق تفترضُ المضمون مُسبقاً بالضرورة.

مرةً أخرى، يسعى هيغل لإقناعنا بأنّ الأمر المطلق كما يستخدمه كانط ليس قانوناً عقلياً صورياً فحسب. سواءً أكان مُحقاً أم مُخطئاً، يبدو أنّ هيغل يفترضُ أنّ القانون الأخلاقي -الصوري وفقاً لتعريف كانط- هو غير **مُخوَّل** للاعتماد على الافتراضات الأساسية حول طبيعة الفاعلية والأهداف العقلانية، بل ينبغي أن يكون مُكتفياً ذاتياً في تحديده للواجب. قد يُوضِّح هذا قيامَه في مقالة «القانون الطبيعي» بوصْف الأمر المطلق كمجرَّد تطبيق قانون التناقض في الميدان العملي. إنّ حاجة كانط للاعتماد على الافتراضات الأساسية في تطبيقاته المختلفة للقانون يمُثّل بالنسبة لهيغل دليلاً على عدم إمكان الحفاظ على تمييزٍ دقيق بين الشكل والمضمون.

بالنسبة للمضمون، يهدفُ هيغل لكشْف القصور الكامن فيما قمتُ بالتعبير عنه إلى حد الآن بالتجريبية الكانطية. لدى تحديد الأدوات المناسبة للتقييم الأخلاقي، يرى الباحث المدافع عن كانط أنّ مُرشده هو مفهوم الحرية الإنسانية الذي يتمُّ الدفاع عنه في قسم «التناقض الثالث». يُخبرنا هذا القسم أنّ الذي يهمُّ من الناحية الأخلاقية ليس الأفعال أو السلوكيات التي تحكمها

القوانين الطبيعية، بل قدرة الفاعل على إرادة القواعد أو تبنيِّها. كذلك في تقييمه القواعدَ، ينبغي للباحث المدافع عن كانط أن يمُيِّز بين مصادر التحفيز التجريبية والواضحة. هذا التمييز (الذي تُصرِّح أيضاً الحجة الواردة في قسم «التناقض الثالث» بإمكانه) يُحدِّد مفهومَ الفاعلية المطلوبة لتقييم المكانة الأخلاقية لقاعدةٍ ما. يُخبرنا هيغل أنّه لا يوجد شيءٌ متناقض **في حد ذاته** في قاعدة إرادة انعدام وقوع السرقة أو الاحتيال. كما تعترفُ كرسغارد وغيرها، فإنّ لاأخلاقية السرقة أو الاحتيال وفق تحليل كانط تفترضُ مُسبقاً قبولَ مفهومٍ محدّد عن الفاعلية العملية وشروطها. بالنسبة لكانط، التصرُّف بما يمُليه الواجب يعني تعزيز الأهداف العقلانية. حينما نُعزِّز هذه الأهداف أو نريدها، تُحدِّدنا الدوافع **غير التجريبية** التي هي تعبيرٌ عن الحرية المستمدَّة من شخصيتنا **الواضحة**. وعليه، بالنسبة للباحث المدافع عن كانط، يعتمدُ تقييم المكانة الأخلاقية لأيِّ قاعدة على تبنِّي هيكليةٍ لتصنيف الدوافع، ولا تكون هذه الهيكلية مُمكنة إلا عبر المثالية الواردة في «نقد العقل المحض». هذه الهيكلية هي التي تُحدِّد ما يعتبر الباحث المدافع عن كانط أنّها معلومات التقييم الأخلاقي، وهي التي تُحدد طريقة معرفته (أو كما يُعبِّر هيغل، أسلوبه «لحدس» أو «إدراك «) النشاط والغايات الإنسانية.

VII

على الرغم من أنّ هذا البيان للنقْد الهيغلي للأمر المطلق يُوضِّح اتّصالَه بنقْده الأعم للمثالية الكانطية، لكنه قد يبدو أنّه يترك علم الأخلاق لدى كانط بحالةٍ سليمة تماماً. في إشارتي لكيفية قيام الافتراضات الأساسية حول الفاعلية بتحديد أسلوب الباحث المدافع عن كانط في فهم التحفيز البشري واختبار قاعدة للتناقض، لم أصرِّح بأيِّ شيءٍ يمُكن أن يعترض عليه المعلِّقون الذين أوردتُ أسمائهم للتو. كما قد رأينا، إنّهم يرون أنّ عدم قيام الأمر المطلق باختبار التناغم المنطقي بل التطابق مع شروط الفاعلية العملية هو دليلٌ على غنى المقاربة الكانطية وانعدام الفراغ فيها.

ولكن مُجدَّداً نقول إنّ هذا لا يُصيب الهدف الحقيقي لنقْد هيغل. لقد ناقشتُ أنّ ما يتمُّ تحدِّيه هو مفهوم كانط العقل المحض واستقلال الفاعل في تشريع قوانينه، بالإضافة إلى ما يراه هيغل أنّه يمُثّل تجريبية كانط فيما يتعلّق بالمضمون. في المثالية السليمة المتناغمة مع نظرة قسم الاستنتاج المتسامي، من الخطأ أن نظنّ أنّ التحديدات البديهية للذاتية هي مُبرَزَة في مضمون غريب أو مُقدَّم بشكلٍ مُستقل. لدى تقييم القيمة الأخلاقية لقاعدةٍ ما، لا يمُكن إلا لمفهومٍ مُحدَّد حول طبيعة

الغايات الإنسانية وأصولها أن يُرشد الباحث المدافع عن الكانطية. سوف يقولُ هيغل بأنّه عبر هذه الطريقة يكونُ المضمون تحديداً للشكل.

من ناحيةٍ أخرى، لا يمتلكُ الشكل مرتبةَ العموم والضرورة التي يمنحها إيّاها كانط. بما أنّ تطبيقنا للأمر المطلق يعتمدُ على الافتراضات الأساسية الكانطية المتعلّقة بالفاعلية، تماماً كفهمنا مضمون الرغبة والنية الإنسانية، فإنّ صلاحية القانون الأخلاقي الأسمى تعتمدُ على تلك الافتراضات وفقاً لهيغل. لهذا السبب، يُخبرنا هيغل في مقالة «القانون الطبيعي» أنّ قوانين الباحث الصوري -بما لا يقلُّ عن تلك المنتسبة إلى الباحث التجريبي- هي صحيحة على نحو الاحتمال فقط ولا تُنتج أكثر من «هويّاتٍ نسبيّة».

لا تهدفُ هذه الدعاوى لاتّهام كانط الذي يرى هيغل أنّه قد فشل في تثمين الطابع المشروط لقوانينه العقلية التركيبية البديهية. يُريد هيغل أيضاً أن يُوجِّهنا لتبنِّي شكلٍ جديدٍ من المثالية يستغني عن الافتراض الذي يُفيد إمكان رسم خطٍ واضحٍ بين الشكل والمضمون أو يتخلّى عن الادِّعاء بإمكان التعبير عن الإسهامات الصورية للعقل بطريقةٍ نظرية حيادية. يبدو بالنسبة لي أنّ المسألة المستعصية المتبقية هي إذا كان الاعتماد على الافتراضات الأساسية – بالطريقة التي يرى هيغل أن كانط يتّبعها- تجعل صوريّة قوانين العقل المحض التابعة لكانط باديةَ المساوئ كما يظن هيغل. تتعلّقُ المسألة بالمعنى الدقيق لإصرار كانط بأنّ القوانين التركيبية البديهية تمتلكُ مرتبة العموم والضرورة. . كان هدفي الإشارة إلى صلة القضية بأيِ تقييمٍ مُناسب لنقْد هيغل الأمر المطلق.

حلقات الجدل

نظرية كانط في معرفة العلوم
حين يحار العقل في موضوعاته

علي عابدي شاهرودي [*]

تعرض هذه للباحث في الفلسفة الإسلامية العلامة علي عابدي شاهرودي فرضية إيمانويل كانط في معرفة العلوم وتمايزها ولو على نحو الإجمال عن سواها من النظريات الفلسفية الغربية في هذا الصدد. وينطلق هذا المسعى من فرَضية اعتمدها العلامة شاهرودي ومؤداها أن كانط بنى منظومته الفلسفية على عدد من الأصول والمبادئ تدور حول الارتباط الوثيق بين الميتافيزيقا ومعرفة العلوم. هذه المقالة سعت إلى تأصيل هذه الفرضية، كما تضمّنت شرحاً لأركانها العامة ثم سعت إلى مقاربتها ونقدها.

المحرر

ترتبط وجهة نظر كانط في معرفة الميتافيزيقا والعلوم بصلة وثيقة بفلسفته، وربمّا يصعب الحديث عنها دون تقديم شرح مختصر وموجز للأطر العامّة للفلسفة الكانطيّة، ولكنّ مثل هذه المهمّة تنوء بهذه المقالة ولا تتّسع لها حدودها؛ ولأجل هذا سوف نكتفي بإشارة موجزة إلى بعض المبادئ ذات الصلة القريبة بما نحن فيه أي معرفة العلوم.

ولا بدّ من انتقاء بعض المبادئ من فلسفة كانط لشرحها وتوضيحها والمعيار الذي سوف نعتمده هو ما يرتبط بفلسفة العلوم من وجهة نظر كانط، مع الالتزام الكامل بالاختصار قدر الإمكان.

وهذه المبادئ التي سوف نختارها تتّسم بسمتين في آنٍ، وهاتان السمتان هما: القدرة على توضح

---

*ـ عالم دين وأستاذ مادة المعقول والمنقول في الحوزة العلمية ـ قم ـ إيران
ـ المصدر: مجلة كيهان انديشه، العدد 18، شهر خرداد وتير عام 1367 هـ ش.
ـ نقله عن الفارسية: ش. أ. محمد حسن زراقط.

المفاصل الأساس للنظرية التي نحن بصدد البحث عنها، والسمة الثانية هي قدرتها في الوقت عينه على توضيح نقاط الضعف الموجودة في هذه النظرية. ومن خلال نقاط الضعف هذه يمكن النفوذ إلى عمق النظرية لإدخال الإصلاحات اللازمة عليها أو للحكم عليها بانتهاء صلاحيّتها، وإخراجها من دائرة التداول العلميّ.

وإذا أبدت النظرية مرونة للإصلاحات المقترحة، فسوف تدخل في مسار التعديل والتغيير بهدف تكميلها ومعالجة نقاط ضعفها. أمّا إذا أبت الإصلاح ولم تكن مرنة بالحدّ الذي يسمح لها بالتكيّف فإنّ المآل الوحيد المتوقّع لها هو خضوعها لقضاء العلم وقدره الذي يفضي إلى خروج النظريّة التي لا تقبل التعديل من دائرة التداول وفسح المجال لغيرها من النظريّات الأكثر قدرة على تفسير ما يُراد منها تفسيره.

وتنقسم النظريّات العلمية والفلسفية إلى ما يقبل الإصلاح والتعديل من جهة أو جهات، وما لا يقبله من جهة أو جهات أخرى. ومن هذه الحيثية يجري على الأبعاد والجهات العصية على الإصلاح ما يجري على النظرية التي لا تقبل الإصلاح من الأساس، وذلك أنّ هذه الزوايا المعاندة للتعديل سوف تسقط من النظرية وتنفصل عنها، والزوايا أو الفروع القابلة للتعديل سوف تتابع مسار نموّها وتطوّرها.

وبعد هذا التمهيد ننتقل إلى بيان العناصر والروابط التي تشتمل عليها نظرية كانط في تمايز العلوم ومعرفتها:

شرح عناصر فرضية كانط وروابطها

يرى كانط أنّ العلم ينبع من مصدرين أساسين، أحدهما (ملكة الفهم) الفاهمة، والثاني (ملكة الحسّ) الحساسية.

فعن طريق الحسّ تنتقل الأشياء إلى الفكر، وهذا المصدر المعرفيّ هو القدرة على تلقّي الظواهر والتعامل معها على مستوى الشهود. وإذا كان الإنسان خلوًا من الشهود ولم يكن له أيّ شكلٍ من أشكال الاتّصال بالموضوعات الخارجيّة، يبقى حبيس داخله. فالحساسية هي نافذةٌ تفتح الباطن على ظواهر الوجود وعلى الموضوعات الخارجيّة وتقدّمها إليه.

فالمرئيّات والمسموعات وغيرها من المحسوسات تُعطى للإنسان بوساطة قوّة الحدس. ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف وتمام عمليّة الإدراك؛ بل هي مجرّد مرحلة يتلوها غيرها.

والمرحلة اللاحقة في مسار الإدراك تُنجز بوساطة الفاهمة. وهذه القوّة ليس متلقّية.

والفاهمة في الفلسفة الكانطيّة مجهّزة بشكلٍ قبليٍّ بمجموعة من الأفاهيم والصور التي لا يمكن ملاحظتها إلّا من خلال العلاقة العميقة بينها وبين الحساسيّة. والمعرفة الحقيقيّة عند كانط لا تُتاح ولا تتحقّق إلى عن طريق الاتّصال بين الفاهمية والحدس. وما تفعله الفاهمة هو الربط بين موضوعات الحدس، وجعلها إيّاها تحت مظلّة أفاهيمها ومبادئها لتضفي عليها شيئًا من الوحدة.

تقسيم الفاهمة والحساسية إلى محضة وغير محضة (خالصة وغير خالصة)

كلّ واحدة من القوى المشار إليها أعلاه إمّا أن تكون محضة وإما أن تكون غير محضة. المفاهيم المحضة هي تلك المفاهيم الفاقدة لأيّ عنصر حسيٍّ، وهي تنبع من الفاهمة نفسها بطريقة قبليّة سابقة على التجربة.

والحدس والحساسية أيضًا عند كانط قد تكون تجريبيّة وقد تكون خالصة وغير تجريبية. والحدس التجريبيّة هي جماع أمرين، هما: المادة التي تُعطى للنفس بوساطة الحواس، والجزء الآخر هو الصورة الموجودة في الحساسية قبليًّا.

والحدس غير التجريبيّ هو الخالص من كلّ عنصرٍ تجريبيٍّ يأتي من الحواس. والشيء الوحيد الموجود في الحدس الخالص هو صور الحساسية القَبلية.

وعلى أساس هذا التقسيم لبنية الإدراك البشريّ أو أيّ موجود آخر شبيه به، تتشكّل من بعدين: الأوّل منهما هو البعد القبليّ المتحرّر من الحس والتجربة، وفيه تعمل النفس عملها بطريقة مستقلّة عن التجربة. والثاني منهما هو البعد التجريبيّ إذ تفد الموضوعات وموادّ المعرفة إلى النفس عن طريق الحواس وتخضع لقواعد الإدراك البشريّ.

والصور القبليّة للحساسية عند كانط هي الزمان والمكان، وهي تضع جميع المدركات الحسيّة في إطارها وتؤمّن العلاقة والارتباط بينها، وذلك عن طريق قوّة الفهم عند الإنسان. والأفاهيم المحضة أو المقولات تنشأ بحسب كانط من صميم الفهم وليس لها أيّ منشأ تجريبيٍّ.

والمعرفة عند كانط تختلف عن التفكير، وهي مغايرة له. وهذه المغيرة هي مغايرة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كلّ تفكير معرفة؛ ولكن ليس كلّ معرفة تفكيراً.

والحدس التجريبيّ يعطي للفكر مادة المعرفة. والحدس الخالص يعطيه صورة هذه المادّة.

ومادة الحساسية وصورتها يؤمّنان موضوع المعرفة ومحتواها على شكل واحد أمبيريّ. ومن هنا، فإنّ سهم الحدس في المعرفة يساوي سهم المادّة فيها. وقوّة الفهم وراء قوّة الحساسية تتصرّف وتتدخّل لإقرار مبادئ المعرفة وأصولها، ثمّ بعد ذلك تصل هذه المبادئ إلى حالة من الوحدة والانسجام تحت كلّيّات العقل المحض، وبفعل عقلٍ أعلى.

تقسيم القضايا إلى تحليلية وتركيبيّة

وهذا التقسيم للقضايا من العناصر الأصيلة في فرضيّة كانط؛ ولكن يصعب نسبته إليه نسبة الإبداع والاكتشاف وذلك أنّ الفلسفات السابقة على كانط كانت تلحظ في إطارها مثل هذا التقسيم للقضايا. فالفلسفة الإسلاميّة مثلاً، تلحظ في تعاطيها مع القضايا انقسامها إلى هذين القسمين. وما دعا إلى إبراز هذا التقسيم في فلسفة كانط، كلامٌ له في إمكان القضايا التركيبية المتحرّرة من التجربة.

العلاقة المتصوّرة بين الموضوع والمحمول على نحوين، فإمّا أن يكون المحمول (ب) منتميًا إلى الحامل/ الموضوع (أ) بوصفه شيئًا متضمّنًا فيه. ففي هذه الحالة تُسمّى القضية تحليليّةً (analytical) والحكم كذلك، فالقضية التحليلية هي التي يكون بين موضوعها ومحمولها علاقة على مستوى الهويّة (identity). ويمكن أن تُسمّى تفسيريّة. ومن خصائص هذا النوع من القضايا أنّها لا تزيد إلى حقيقة الموضوع شيئًا.

والحالة الثانية من الحالات المتصوّرة للعلاقة بين الموضوع والمحمول هي أن يكون المحمول (ب) خارجًا عن أفهوم الموضوع (أ) خروجًا تامًّا على الرغم من ارتباطه به. وفي الحالة الثانية تُسمّى القضية تأليفيّةً/تركيبيّة (synthetical) والحكم أيضًا كذلك. والسمة الأبرز في هذا النوع من القضايا والأحكام هي أن لا يُفكّر في الموضوع والمحمول على أنّ العلاقة بينهما علاقة هويّة واتّحاد على مستواها.

وفي الأحكام التركيبيّة دائمًا ما يُضيف المحمول إلى الموضوع شيئًا، وبناء على هذه الملاحظة يمكن تسمية الأحكام التركيبيّة أحكامًا إضافيّةً. والمحمول فيها لا يأتي عن طريق تحليل الموضوع.

قضيّة «الجسمُ ممتدٌّ» هي قضيّة تحليلية عند كانط؛ وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم يكفي للوصول إلى هذا الحكم واستنتاجه. أمّا قضية «الأجسامُ ثقيلةٌ (ذات وزن)» فهي قضيّة تركيبيّة وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم لا يكفي للوصول إلى هذا الحكم ولا يؤمّنه؛ بل هو أفهومٌ خارجٌ عن

أفهوم الجسم. وبناء على هذه الملاحظة يتبيّن عند كانط أنّ إضافة «الثقل» إلى الجسم هي إضافة تركيبيّة وليس الجزء المضاف جزءًا يمكن تفكّره في الجسم بشكلٍ مستقلٍّ وسابقٍ على التجربة.

والقضايا التحليلية هي قضايا مستقلّة عن التجربة ومتحرّرة منها، وهي في الوقت عينه تمثّل قسمًا لا يُستهان به من البناء الضروريّ للعلم والمعرفة.

أمّا القضايا التركيبية فهي ليست بالضرورة على هذا النحو. فبعضها تجربيٌّ وبعضها الآخر ليس تجربيًّا، ولكن القضايا المستفادة من التجربة هي دائمًا قضايا تركيبيّة. ولا يمكن لقضية تجربيّةً أن تكون تحليليّة. كل حكم أو قضية تحليلية غير تجربية، وكل تجريبيّ غير تحليليّ.

والقضايا التركيبية غير التجربية من وجهة نظر كانط هي أكثر أجزاء المعرفة البشريّة قيمةً. والاهتمام بهذا النوع من القضايا والبحث في إمكانها من العناصر المميِّزة لهذه الرؤية الكانطية. وإمكان الميتافيزيقا وكلّ علمٍ عقليّ محض مشروط بإمكان هذا النوع من القضايا. وأيّ شكٍّ في إمكانها يفضي إلى تزلزل بنيان العلوم العقليّة المحضة ويعرّضها لعاصفة الشكّ.

والقضايا التحليلية بضرورتها وحقانيّتها وكليّتها، معيارٌ واضحٌ ومحكٌّ ممتاز ولو سلبيٌّ لكشف كذب بعض الأحكام غير التحليليّة؛ ولكنّ هذا النوع من القضايا لا يضيف إلى علومنا علمًا ولا إلى معارفنا معرفةً، وما يؤدّي إلى زيادة العلم وتطوّره هو القضايا التركيبيّة.

والقضايا التركيبية بدورها إمّا أن تكون تجربية أو مستقلّة عن التجربة. والتجريبيّات خاصّة بالعلوم التجريبيّة، وأمّا القضايا المستقلّة عن التجربة فهي من جهةٍ من صنع الميتافيزيقا ومن جهة أخرى تمثّل الأساس الذي تقوم عليه العلوم التجريبيّة.

وفي فلسفة كانط، قواعد الفهم مبادئ العقل المحض ومشتقّاته ومنتجاته جميعًا من طائفة الأحكام المستقلّة عن التجريب، ويقع على عاتق علم نقد العقل إثبات إمكانها كلًّا أو بعضاً، أو نفيًا أو إثباتًا.

تفسير الحساسية والحدس

الحساسية هي القوّة الوحيدة التي يحصل بينها وبين الموضوعات صلة مباشرة من غير وساطة. وعن طريق هذه القوّة تظهر الأشياء على شكل ظواهر. وبعبارة أخرى: تخضع النفس بوساطة الحساسية لتأثير الأشياء والموضوعات وهذا التأثّر الذي يطرأ على الروح هو الإحساس البسيط الأوّلي (الخام)، والقدرة على تلقّي التصوّرات بالطريقة التي بها نتأثّر بالموضوعات الوافدة، تُسمّى الحساسية. فبوساطة الحساسية إنّما تُعطى لنا الموضوعات وهي وحدها تزوّدنا بالحدوس.

والحسّ أو الإحساس إمّا أن يكون خارجيًّا أو داخليًّا. والحس الخارجيّ يعرض الأشياء على أنّها واقعةٌ خارجًا عنّي، والحسّ الداخليّ يعرضها بما هي متعلّقة بي. ومعطيات الحواس وبغضّ النظر عن سائر أبعاد الحساسية، هي معطيات بسيطة أوّليّة (خام) متفرّقة ومنفصلة عن أيّ شكلٍ من أشكال العلم. والحساسية في الأصل بناء صوريّ يرتّب المعطيات الحسيّة ويضفي عليها طابع التنظيم، وهذا البناء هو الذي يُسمى بالحدس المحض/ الخالص.

والحدس المحض/الخالص له بعدان أيضًا هما: الزمان والمكان. وهما صورتان محضتان من صور الحساسيّة ومرتبطتان بفاعل المعرفة، وليسا في مقام وصف الأشياء في نفسها وفي حدّ ذاتها بقطع النظر عن علاقتها بالفاعل. ويُصنّف كانط الصورتين المذكورتين على أنّهما استعلائيّتان (ترسنداليّتان). والحدس المتعلّق بهما هو حدسٌ محضٌ ومجرّد من التجربة ومستقلٌّ عنها واستعلائيٌّ؛ وذلك لأنّه يبيّن علاقة هذه التصوّرات بفاعل المعرفة.

والحدس المحض عن طريق صور الحساسيّة يحوّل الإحساسات البسيطة الأوليّة والمتفرّقة إلى إحساسات منظّمة ومرتبطة بالعلم. ولولا الحس المحض وصورة الزمان والمكان لما انتقلت الإحساسات الساذجة والبسيطة من حالة البساطة إلى حالة التنظيم ولما تحوّلت إلى حالة إدراكية معرفية.

وقوّة الحس ليست مجرّد قابليّة وتأثّر بحيث لا يبذل فاعل المعرفة من نفسه شيئًا، ولا يكون له دور سوى تلقّي الانطباع الخارجيّ؛ بل ومن حيث إنّ النفس الإنسانيّة مجهّزة بصورة قبليّة بهيكل الحدس الصوريّ والمحض المتقدّم على المعطيات الحسيّة، فإنّها من هذه الجهة تضفي على المحسوسات صورتها وكيفيّتها. والمحسوسات من دون ملاحظة الصور القبليّة للحساسية ما هي إلا ظواهر ساذجة أوّلية، ومن جهة كونها صورًا هي تجلّيات تامّة للطبيعة.

وبناءً على هذا التوضيح يتبيّن أنّ الحدس ينقسم إلى قسمين، أحدهما الحدس المحض الذي يقرّر الصور القبليّة للإحساس أي الزمان والمكان. وقد أوضح كانط هذا الحدس تحت عنوان الاستطيقا الترسندالية، وبناء على هذا المنطق ثمّة قواعد قبليّة تتأسّس عليها التجربة كما تتأسّس عليها الرياضة. وهذه القواعد على الرغم من استقلالها عن التجربة غير أنّها عاجزة عن خدمتنا في ما وراء التجربة، وينحصر استخدامها في إطار التجربة بوصفها شروطًا لازمة لإمكانها.

والقسم الثاني من أقسام الحدس هو الحدس التجريبيّ غير المحض الذي يتعامل مع الظواهر والمعطيات الحسيّة.

وكلا قسمي الحدس أو نوعيه من سنخ الحدس الحسيّ وليس ثمّة حدس آخر بحسب الرؤية الكانطيّة. وكلا القسمين وعلى الرغم من الاتّحاد والانسجام بينهما فإنّ لكلٍّ منهما مجاله وميدانه الذي سوف يأتي توضيحه لاحقًا. وهكذا يمكننا القول إنّنا بيّنّا نظرية كانط في تمايز العلوم وانفصال بعضها عن بعضها الآخر. وكأنّ بنية العلم عنده تبدأ من الحسّ البسيط الساذج، ثم تنتقل إلى مرحلة الحساسية المنظمة، وبعد ذلك نصل إلى مرحلة الحدس المحض، ومنه ننتقل إلى حالة الفهم والعقل أو التفكّر. ويبدو أنّ هذه الخريطة لا مفرّ منها في فلسفة كانط.

تفسير قوّة الفهم

تنقسم الأفاهيم كما الحدس إلى أفاهيم تجريبيّة وأخرى محضة. وتكون الأفاهيم تجريبيّة عندما تتضمّن إحساساً، وتكون محضة عندما لا يخالطها أيّ إحساس، ويمكن أن نسمّي هذه الأخيرة مادّة المعرفة الحسيّة. ويتضمّن الحدس المحض فقط الصورة التي بموجبها يُحدس شيء، ويتضمّن الأفهوم المحض فقط، صورة التفكير في موضوع بعامّة. والحدوس من وجهة نظرنا لها مصدرٌ منفصل تمامًا عن الأفاهيم، على الرغم من أنّه خارج إطار رؤيتنا قد يكون لهما أساسٌ واحدٌ.

قوّة الحساسية على الرغم من أنّها قابلةٌ لتأثيرات موضوعات المعرفة، ولكنّها أيضًا تترك أثرها وتضفي على تأثيرات الحواس دمغتها الخاصّة، وهذه الدمغة الخاصّة هي صورة الحدس المحض الذي هو اللازم غير المنفكّ عن جميع المعطيات الحسيّة.

وأمّا قوة الفهم (الفاهمة) فهو على خلاف الحساسيّة لا تقبل التأثّر بشيء؛ بل هي ذاتية الفعل وناشطة تولّد الأفاهيم من داخلها وتقرّر القواعد المستقلّة عن التجربة، وهكذا تتحقّق علمية الفهم بشكلٍ ذاتيٍّ.

وقواعد الاستطيقا الاستعلائيّة وفي الوقت التي هي غير تجريبيّة فإنّها تعدّ أساس التجربة ومنطلقها، وحتى تلك القواعد التي تمهّد لولادة الرياضيات لها صلة وثيقة بعالم التجريب والاختيار وليس لها في الوقت عينه سمة التجاوز.

والأفاهيم وقواعد الفهم وفي الوقت التي هي مستقلّة عن نظام التجريب والاختبار، هي أدوات صوريّة لإمكان التجربة وتقريرها. وليس هذا فحسب بل إنّ تقرّر موضوعات المعرفة والظواهر متعلّقة بها. والفهم هو فقط مصدرٌ لجعل التفكّر والمعرفة بالظواهر ممكنةً. ونسيج الفهم من الأفاهيم وقواعد الحكم. ويرى كانط أنّ التأمّل والتفكّر في الدقيق في صور الحكم

يقودنا إلى معرفة الأفاهيم المحضة. وأحكامنا لها اثنتا عشرة صورة وكل حكم من هذه الأحكام يشير إلى أفهوم محض أو مقولة من المقولات (categories) وهذه المقولات هي عماد الأحكام وأساسها الذي تقوم عليه.

وهذه الأفاهيم والمقولات وعلى الرغم من استقلالها عن التجربة وعلى الرغم من محتواها التجاوزيّ والاستعلائي؛ لا يمكن إعمالها خارج إطار الحدس الحسيّ؛ وذلك لأنّ المقولات ليس لها مضمون تجاوزيّ وهي دائمًا خارج دائرة الحدس خلوٌ من الموضوع والمحتوى.

وهذه المقولات مع القواعد التي تتقرّر في طيفها، بمنزلة شروط لازمة لأيّ نوع من التجريب. ويعطي كانط السببية وقاعدة العليّة مثالاً ويقول: إن أفهوم السبب يدلّ على نوع خاصٍّ من التأليف الذي يفيد ترتيبًا معيّنًا بين شيء وآخر (أ) و(ب) مثلاً. وليس من الواضح لماذا يجب أن تتضمّن الظاهرات شيئًا من هذا القبيل؛ إذ لا يمكن أن نستند إلى التجارب لإثبات أفهوم السببية القبليّ. وإذا عجزنا عن إثبات مثل هذا الأفهوم فإنّنا بطريقٍ أولى نعجز عن تعميم مقتضاه وتحويله إلى قاعدة غير مشروطة بشرط نعمّمها خارج إطار التجربة.

ولا يبيّن كانط في منظومته الفلسفية كلّها التسويغ الكافي للعجز عن تعميم مثل هذه القاعدة ونقلها إلى خارج حدود التجارب التي أجريناها، ويكتفي بعرض وجهة نظره القائلة بأنّ الأفاهيم وقواعد الفهم هي بمنزلة المقدّمات اللازمة للتجريب. وهذا نقدٌ سوف نفصّل القول فيه وفي لوازمه ومقتضياته في نقدنا العقل المحض.

وبعد بحث كانط في قوّة الفهم وبعد تقويمه المنطق العام أو الصوري، وبيانه وجهةَ استعماله الصحيحة بحسب نظره، يعمل على شرح الإستطيقا الترسندالية وبيان المنطق الترسندالي عامّةً. ويقسّم المنطق الترسندالي (الاستعلائي) إلى قسمين أنالوطيقا (تحليلي) وديالكطيقا (جدليّ). وفي القسم الأوّل (الأنالوطيقا) يهدف من بحثه في الفهم ومعالجته إلى اكتشاف المبادئ والأسس المستقلّة عن التجربة. وهو بدرسه عملَ الفهم وصور حكمه يكشف عن الأفاهيم والقواعد المستقلّة عن التجربة، وحينها يبيّن أنّ استعمال هذه المعرفة المحضة يستند إلى شرطٍ هو أن تكون الموضوعات التي يمكن أن تطبق عليها معطاة لنا في الحدس. لأنّه من دون الحدس ستفتقر كلّ معرفتنا إلى الأشياء وتبقى فارغةً تمامًا. والمنطق الاستعلائي الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادئ التي من دونها لا يمكن لأي موضوع أن يُفكَّر، وهذا المنطق هو التحليلات الاستعلائيّة التي هي في الوقت نفسه منطقٌ للحقيقة. لأنّ كلّ معرفة تناقضها تفقد على الفور كلّ

مضمونٍ لها، أي تفقد كلّ علاقة بشيءٍ مّا ومن ثمّ كلّ حقيقة. ومبحث الأنالوطيقا الاستعلائيّة على قسمين: القسم الأوّل حول الأفاهيم المستقلّة عن التجربة، والقسم الثاني مخصّص لمعالجة القواعد القبليّة السابقة على التجربة.

وفي القسم الثاني من هذا المنطق من الخطأ استعمال ديالكتيك الفهم بوصفه واقعًا. وذلك أنّ هذا المنطق لا يسعه أن يكون سوى قانون للحكم على الاستعمال التجريبيّ، ومن سوء الاستعمال أن نعطيه قيمة الأورغانون الذي يستعمل استعمالا عامًّا غير محدود. ويجب أن يكون هذا القسم من المنطق الاستعلائي مجرّد نقد، ولهذا يُسمى ديالكتيكاً استعلائياً، لا من حيث هو فن توليد مثل الترائي؛ بل بوصفه نقدًا للفاهمة ونقدًا للعقل من حيث استعماله المفارق نقدًا يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصّل بوساطة المبادئ الاستعلائية فقط إلى الكشف والتوسيع...

توضيح أساس رؤية كانط في ترسيم حدود الحدس والفهم

لمّا كان الهدف المرسوم لهذه المقالة لا يتجاوز تبيين فرضية كانط في معرفة العلوم وتمايزها، فإنّنا لن نشتغل بنقد المبادئ التي تستند إليها فلسفته. ولكنّ توضيح الفرضية التي هي محلّ اهتمامنا تجدنا مضطرّين إلى توضيح بعض ما لا يمكن الاستغناء عن توضيحه من مبادئ هذه الفلسفة وقواعدها الأساسيّة.

وسوف نبيّن في هذا الموضع من مقالتنا هذه وعلى نحو الاختصار، السبب الذي دعا كانط إلى اعتبار تصوّرات الحدس المحض ومبادئ الفهم المحض مرتبطة بميدان التجربة والاختبار، على الرغم من ظنه أنّها مبادئ وقواعد ومفاهيم مستقلّة عن التجربة. والحال أنّ المبدأ المستقلّ عن التجربة ينبغي أن يكون مفيدًا ومجديًا في إطار أوسع من إطار التجربة.

يستند هذا التصوّر الكانطي، بالنظر إلى النصوص الكانطية، إلى عدد من القواعد شرحها كانط على النحو الآتي:

1 - الحدس المحض خاصيّة وسمات من سمات ذات فاعل المعرفة وخواصّه. وصور هذا الحدس التي أهمها الزمان والمكان هي كيفيّات قبلية لنفس الفاعل، وليست صفاتٍ للأشياء في حدّ ذاتها خارج الظاهرات، وهي فقط تتحقّق في أطر الحدس المحض الحسي لفاعل المعرفة الذي هو النفس.

وبناء على هذا الفرض يقترح كانط أنّ التصوّرات وقواعد الحدس المحض يجب حصر استعمالها في مجال الظواهر. واستعمالها خارج إطارها افتئاتٌ على المنطق وخلوٌ من المحتوى.

2 - الأفاهيم المحضة وقواعد الفهم المحض على الرغم من استقلالها عن التجربة وقبليّتها، هي محدودة؛ وذلك لأنّها من لوازم المعرفة، وليست أمورًا تنكشف للنفس العارفة في حدّ ذاتها. ومن هنا كان تحوّلها من حالة الذهنيّة والذاتيّة (subjective) إلى حالة الواقعيّة الخارجية (objective) محصورًا في حقل الظواهر التي تعرض للنفس في صور الزمان والمكان.

واستعمالها خارج حدود الظواهر حمل إجباريٌّ لخاصيّة واقعيّة وسمة موضوعيّة (objective) كاذبةٍ على مسارٍ ذاتيّ، وهذا سوف يؤدّي بالضرورة إلى نزاع لا نهاية له هو الديالكتيك الاستعلائي.

3 - ميدان التجربة هو ميدان الظواهر وصور الحدس المحض، ويدخل إلى ساحة العلم بوساطة المقولات، وعن طريق الكلّيات يولّد الإنسان مناظر العلم وظواهره.

وكل معرفة هي نتيجة من نتائج الانسجام بين الأفهوم والحدس. فالحدس من دون أفهوم ليس معرفة، والعكس صحيح أيضًا. وعليه، إنّ بنية العلم وهيكله خارج حدود الحدس ليس معرفةً، ولا يمكننا التعرّف إلى ما لم يُعط لنا.

ويستنتج كانط من فروضه ومصادراته في تفسير العلم والمعرفة أنّ جهاز الاستطيقا والفهم الترسندالي ذاتيّ غير تجاوزيّ وظيفته تقرير التصوّرات والتصديقات في ميدان التجربة وإطارها.

العلاقة بين الفهم والعلوم التجريبية

الحدس الذي عند كانط حسيّ فقط، ينقسم إلى قسمين كما تقدّم:

1 - الحدس الإمبيريقي(التجريبي)؛ -2 والحدس المحض وغير التجريبيّ. وكلا هذين القسمين يؤمّن الأرضية المساعدة للعلم والمعرفة على العموم.

الفهم بدوره يهيّئ الأرضيّة اللازمة لحقول من العلوم. أهمّها وأعلاها شأنًا هو علم المنطق الترسندالي أو الاستعلائي.

قوّة الفهم بمنزلة منطلق للأفاهيم والقواعد التي تجعل التفكّر ممكنًا. ولو كان ذهننا خلوًا من أيّ قاعدة أو مفهوم محضٍ لما أمكننا التفكير. وبامتناع التفكير يستحيل وجود أيّ شكلٍ من أشكال العلم. ومن هنا، فإنّ كلّ العلوم -ولا سيما العلوم التجريبية- مدينة للأفاهيم وقواعد الفهم في تحقّقها.

وإنّ علاقة الفهم بالعلوم التجريبيّة هي عين علاقة الفهم بالتجربة نفسها. فالتجربة من جهة على تماسٍّ وتواصلٍ مع معطيات الحساسية وصور الحدس المحض، ومن جهة أخرى هي على صلة في جذورها وأصولها بالمقولات والقواعد المستقلّة عن التجربة.

وإنّ الربط والتركيب والوحدة والتنوّع في الحدس،أمور تولّد حقيقة التجربة، هي جميعًا تنطلق من مصدر أساس هو الفهم وهي حاصل نشاطه واشتغاله على جميع محتويات الحدس.

وعليه، إنّ جميع فروع العلم التجريبيّ لها جذور في الفهم، ومن عمل الفهم واشتغاله على المواد وصور الحساسية التي تصله إليه تولد العلوم المرتبطة بالتجريب وتتراكم فوق الآخر.

والميتافيزيقا أيضًا وعلى الرغم من كونها من نتائج العقل المحض، فإنّ أعمدتها تقوم على أفاهيم الفاهمة وقواعدها، وذلك مع فارقٍ هو أنّ المتيافيزيقا تولد من تصاعد الفهم وتحولّ الأفكار والأصول، أما العلوم التجريبيّة فإنّها بمنزلة تنزّل انطباقيّ للفهم على الظواهر بمساعدة محكّات التجريب، وهي تتحقّق بالانسجام والتوافق مع المفهوم والحساسيّة.

وفي تقرير العلوم على أرضيّة التجربة تعمل قوى أو أجهزة الحسّ والفهم والعقل كتفًا إلى كتف، وتضع يدًا بيد وكأنّها جهاز واحدٌ يعمل في اتّجاه واحدٍ.

وما ينتج التمييز ويوجب افتراق منتجات الفهم عن منتجات العقل، ويفضي إلى تمايز هذه المنتجات عن المعطيات الحسيّة، ما يوجب ذلك كلّه هو أمور ثلاثة:

1 - الاستعلائيّة والاستقلال عن التجربة؛ بحيث لو حذفنا جميع صور الحساسية وموادّها تبقى منطلقًا للتفكّر واكتساب المعرفة.

2- الضرورة وهي الشيء الذي لا يمكن للحساسية أن تقرّره أو تولّده. والعقل كلّما ذهب في اتّجاه التجريب عثر على الحدّ الأقل من هذه الضرورة.

3- الكلّية وهي السمة التي تعقم التجربة عن إنتاجها. والعقل (بالمعنى العامّ) وحده يمكنه إنتاج الكليّة بنشاطه الذاتيّ وفعاليّته.

العقل المحض

العقل المحض، في فلسفة كانط، يقع في قمّة المعرفة البشريّة، ولا شيء في هذه الفلسفة أهمّ وأعلى شأنًا منه. وتعريفه يتّضح بالمقارنة بينه وبين الفهم، فقوّة الفهم هي القدرة على معرفة الأفاهيم

والقواعد. وفي هذا المسار قوّة العقل هي القدرة على معرفة الأفكار والأصول.

يرى كانط أنّ التأمّل في صور الحكم كافٍ لاكتشاف مقولات الفهم. ولمعرفة كلّيات العقل يكفي التفكّر في صور الاستنتاج والتأمّل فيها.

وإنّنا نُعطى مضمون معرفتنا وعلمنا عن طريق الحدس، والصور المحضة للزمان والمكان تعطي هذا المحتوى شكله وكيفيّته. والمعطيات التي اشتغلت عليها الحساسية تقع تحت مظلّة كلّيات قوة الفهم بوصفها موضوعات لعمله واشتغاله. ومن هنا فإنّ الفهم يتعامل بلا وساطة مع موضوعات الحدس، أمّا العقل فإنّه ليس على هذا النحو وليس له أيّ صلة بهذه الموضوعات؛ وإنّما هو على صلة بمقولات الفهم نفسه.

موضوع عمل العقل هو المفاهيم والقواعد التي تنشأ من الفهم، ومن العمل على هذه المفاهيم تظهر أفكار العقل ومن العمل على القواعد تتحقّق مبادئ العقل وأصوله. والقياس المنطقيّ بكلّ صوره وأشكاله تجلٍّ من تجلّيات نشاط العقل المحض.

وهذا القياس يحصل من التركيب والتوحيد بين أحكام الفهم، والنظر في القياس يهدينا إلى مقولات العقل الأصلية التي هي عماد الاستنتاج.

بعبارة أخرى: إنّ الفهم هو القدرة على توحيد الظاهرات بوساطة القواعد. والعقل هو القدرة على توحيد قواعد الفهم تحت سقف المبادئ. ومن هنا، فإنّ العقل لا يعمل في ميدان التجربة دون وساطة ولا يتعاطى مع الموضوعات الحسية؛ وذلك لأنّها جميعًا موضوعات للفهم.

وقوّة الفهم تعمل على توحيد الحدوس المتنوّعة تحت سقف المفاهيم، وفي مرتبة أعلى يعمل على توحيد المفاهيم المختلفة تحت الأفكار.

إذًا في دورة المفاهيم والمبادئ ثمّة مساران طوليّان لقوّتين طوليّتين. وقبل هذا المستوى ثمة مستوى هو مستوى الحدس. ومتنوّع الحدس يصل إلى حالة الانتظام والوحدة في ظلّ الفهم، ومن هذا المسلك يحصل العلم.

وفي الفهم أيضًا ثمة تنوّعات يجب أن يُضفى عليها الوحدة والانسجام، وهذه التنوّعات والاختلافات تنال وحدتها بوساطة العقل القبليّ والاستعلائي.

وكلّ من الفهم والعقل استعلائيّ وذاتيّ وغير خاضع لتأثير الحواس، وبين الطرفين نوع من الاشتراك من حيث إنّ كلًّا منهما منطلَقٌ للتفكير والفهم. والفرق بينهما في الفلسفة الكانطية، هو أنّ

الفهم محاصر بحدود ذاته وحدود التجريب، ويكتفي بالعمل على تنظيم التجربة وتمهيد الأرضية المناسبة لها، ولا تطلب مفاهيمه موضوعًا وراء الحواس، ولا تخترق قواعده أبواب الحدس.

أمّا العقل فإنّه جهاز مفارق وأفكاره لا يطابقها أيّ موضوع معطى في الحواس. ومبادئه تدعوها إلى وضع جميع حدود الحدس الممكن وراء ظهورنا وأن نخطو في فراغ محتمل يبلغ الغاية في الصعوبة والإشكال، ولا نُعطى منه عمقه إلا استنتاجات العقل التي يرى كانط أنّها وراء التجربة وخارج دائرتها وهي ذات طبيعة جدلية ومبتلاة بالتناقض.

يقول كانط في هذا المجال: على الرغم من أنّ العقل بطبعه مستقلٌّ عن التجربة، وهو في حدّ ذاته مفارقٌ؛ ولكن لما كان عالم ما وراء التجربة خلوًا من أيّ حدسٍ، فإنّه استعمال العقل وراء التجربة جدليٌّ على الدوام ومبتلًى بالتناقض.

وبناء على هذا التقويم الكانطي للاستدلال العقليّ فإنّه من الطبيعيّ أن يكون فاقدًا لأيّ قيمة علميّة. والاستعمال الصحيح للعقل هو فقط الاستعمال الاستعلائيّ بحيث يكون بمنزلة أساس للفهم، لا أن يكون بمنزلة وسيلة وجهاز للكشف عن الحقائق خارج حدود الفهم والحدس

أقسام مطلق العلم في فلسفة كانط

الآن وبعد عرض أبرز المواقف الكانطية التي تدخل في دائرة فلسفة العلم عند كانط، لا بدّ لنا من البحث في أقسام مطلق العلم؛ حتّى نتبيّن ماهية كلّ واحدٍ العلوم الأساسية ونفسّرها، في ظلّ تعرّفنا إلى هذه الأقسام.

ينقسم العلم بمعناه العامّ الذي يشمل أيّ شكل من أشكال الاتّصال بين القوى المدرِكة وبين المدرَكات إلى الأقسام الآتية:

1 - الإحساس الخام: وهو تأثّر الحساسية بالأشياء الخارجيّة. والنفس في هذه المرحلة تتأثّر بالأشياء الخارجيّة على نحوٍ حسّيٍّ انفعاليٍّ وتدركها دون معنًى.

2 - الإحساس المتصرّف فيه: وذلك أنّ المعطيات الحسية الخام تأخذ شكلها في الصور القبلية للزمان والمكان، وعن هذا الطريق تحصل على نوعٍ من الانضباط والنظام. وهذا الإحساس أيضًا ليس معرفة ولا تفكيرا؛ ولكنّه يمهّد الأرضية اللازمة للعلم في مراتب أعلى.

3 - الحدس المحض: النفس الإنسانية مزوّدة قبليًّا بالحدس الحسيّ، وتعيّنات هذا الحدس هي

الصور المكانية والزمانية للحساسية. والأبعاد المكانيّة والبعد الزمانيّ له تقرّر في النفس أكثر من أي إحساس آخر، وهو حدسها اللازم الذي لا ينفك عنها. والحدس، من جهة يمهّد المقدّمات اللازمة للمعرفة والتجربة ومن جهة أخرى هو الموضوع لاشتغال علم الرياضيات.

وبحسب هذه النظرة لا حدس غير الحدس الحسيّ، وذلك أنّ كانط يصرّح بنفي أيّ حدس معنويّ عند الذهن البشريّ. ولو أنّنا كنّا نتوفّر على حدس معنويّ لكانط تولد على أيدينا علومٌ أخرى، هي الآن بحسب كانط خلاً لا يمُلأ إلا بنحو إشكاليٍّ (problematic) على حدّ تعبيره.

4 - الفهم: وهو منبع جميع الأفاهيم المحضة والقواعد القبليّة، وهذه الكلّيّات تجمع في وقت واحدٍ بين صفتين هما: الاستعلائية وعدم انطباقها على الخارج. ومعنى ذلك أنّ طبيعتها تسمح بالاستخدام في ميدان التجريب. واستعمال الفهم خارج نطاق التجريب هو تحميل صفة له ليست من طبيعته.

ولا تدعونا كلّيات الفهم إلى تجاهل حدود النقد ولا إلى وضع مقتضيات التجربة وراء ظهورنا، وذلك أنّ هذه الدعوة هي من خصائص كلّيات العقل، وكأنّها لا تتقرّر إلا بطريقة إشكالية.

والفهم هو منطلق الفكر الأول والعلم بمعناه المنطقي والاصطلاحيّ تظهر إرهاصاته الأولى من هذا المصدر. ومفردات الحدس المشتّتة تكتسب نظمها ووحدتها في مختبر الفهم، على الرغم من أنّ الوحدة والنظم الناشئين عن الفهم ليسا نهاية المطاف؛ بل إنّ الوصول إلى مقصد العلم وتحقّق قضاياه يتوقّف على طيّ مرحلة أخرى.

وتمام محتوى الحساسية يصير ذا معنًى على ضوء الفهم، كما أنّ الفهم لا يكتسب معناه ولا محتواه إلّا في حدود الحدس الحسيّ. فالفهم من دون حدس هو تفكير صرف وبانضمامه إليه تولد المعرفة. وسوف يأتي مزيد من التوضيح لهذه النقطة لاحقًا.

5- العقل المحض (العقل النظريّ المحض): على حدّ قول كانط لا شيء أفضل من العقل الإنسانيّ لإضفاء النظر على مادة الحدس وإدراجها تحت أفضل شكل من أشكال وحدة الفكر. والعقل، من جهة، كالفهم يعمل بطريقة صوريّة ومنطقيّة، ومن جهة أخرى له عملٌ واقعيٌّ من حيث إنّه منشأ ومصدرٌ للأفكار والمبادئ التي تنتسب إلى طبقة أعلى من طبقة الحسّ والفهم. ويكفي لاكتشاف كلّيات العقل البحث والتأمّل الصوريّ والمنطقيّ في الاستنتاجات.

والعقل من حيث هو بالطبع استعلائيّ يتضمّن بالذات أساس المعرفة التركيبية. والقضايا التحليلية التي تتوفّر في الفهم على تقرّر ذاتيٍّ هي في العقل أساس جميع القضايا التركيبيّة؛ ولكن

ليس بمعنى أنّ القضايا التركيبية تُستخرج من القضايا التحليلية، بل بمعنى أنّ القضايا التحليلية هي معيارٌ ومحكٌّ سلبيٌّ لتفحّص التركيبيّات. وأمّا تقرّر القضايا التركيبية الأوّل فلا ينشأ إلى من صميم العقل المحض. والمعارف التركيبية غير الضروريّة تحصل إثر عمليّة استنتاج من التركيبيّات الأوّليّة.

والقضايا التركيبية الأوّلية هي مبادئ العقل المحض وأصوله. وهذه الأصول من حيث استقلالها عن التجربة قبليّة واستعلائيّة؛ ولأجل هذا تدعونا إلى اختراق حدود التجريب الممكن وجعله وراء ظهورنا، والاشتغال بما هو وراء الظواهر. وأفكار العقل أيضًا وفي عين أنّها استعلائيّة ومفارقة، هي غير ذات موضوعٍ في عالم التجربة.

وبحسب نظرة كانط ورؤيته نحن البشر ليس عندنا فوق الحس أيّ حدسٍ، ومن هنا فإنّ أفكار العقل ومبادئه تبقى معلّقة في فضاء إشكاليٍّ واحتماليٍّ، ولا يمكننا القبض على أجوبةٍ واضحةٍ لكثير من الأسئلة العقلية التي تطرح على أذهاننا، وليس ثمّة محكٌّ يمكن أن يكون فصل الخطاب وفيصلاً للحكم بين الاحتمالات المفترضة.

والعلم (بما هو حالة حاصلة في النفس) الحاصل من العقل على الرغم من كونه أرقى العلوم، وعلى الرغم من إضفائه حالة من النظم والانتظام على مجموع الحدوس الحسيّة والمفاهيم والقواعد؛ فإنّه وبسبب فقدانه الحدس بوصفه معياراً ومحكاً، تفكّر وليس معرفةً.

التفكّر والمعرفة في فلسفة كانط

ترى الفلسفة الكانطيّة أنّ المعرفة ذات بعدٍ تفكّريّ، تتوفّر على شيء من الحدس. وبناء على هذه الرؤية فإنّ جميع المفاهيم والقضايا المرتبطة بالحدس هي من سنخ المعرفة. والمعارف تنقسم إلى قسمين، هما: القسم القبليّ وهو مجموعة مفاهيم العقل والفهم وأصولهما ومبادئهما، يُضاف إليهما الحدس المحض. والقسم الثاني هو المعارف البعديّة وهي الظواهر الخام التي تُعرض علينا عن طريق الحساسية.

والظواهر الخام هي مادّة المعرفة والحدس وصورتهما الحسيّة. والظواهر المشكّلة (المشتغل عليها والمتصرَّف فيها) في قالب الحدس هي موضوعات المعرفة. ومفاهيم العقل والفهم وأصولهما هي الصورة المحتوائيّة والقانون الناظم للمعرفة.

ومسائل العلوم التجريبيّة كلّها من طائفة المعارف وقبيلها؛ وذلك لأنّها، من جهةٍ، تستند إلى مبادئ العقل وأسسه؛ ومن جهة أخرى يُعبرّ عنها بوساطة قضايا موضوعها ومحمولها أتى إلى

الحدس عن طريق الحواسّ وغلّف بغلاف الحدس المحض للنفس.

أمّا المسائل المستقلّة عن التجربة تمامًا، فهذه لا يمكن أن تثار بوصفها كلّيات قبليّة، هذه المسائل ليست من سنخ المعرفة، وهي تنتسب إلى ساحة التفكّر المحض.

معرفة العلوم الأساسيّة على قاعدة تقسيم العلوم

والآن وبعد ما أجملنا عن نظرة كانط إلى العلم والمعرفة كما عرضه في فلسفته، صار ممكنًا الانتقال إلى مرحلة جديدة في تركيبة مقالتنا هذه، وهذ المرحلة هي مرحلة البحث عن الفرضيّة الكانطية في تقسيم العلوم والمعارف الأساسية، ليُفتح الباب بعد ذلك للنقد والتقويم.

ولعلّ من الواجب الإشارة إلى النكتة وهي أنّ في هذا الشرح سوف نغضّ الطرف عن مواقفه من العقل العمليّ، حيث إنّ مقصودنا في هذه العجالة هو البحث عن الأبعاد النظريّة المحضة في فرضيته التي هي محلّ بحثنا ونقاشنا. على أن يُترك البحث في العقل العمليّ إلى وقتٍ آخر.

يفيد النظر في أقسام العلم في فلسفة كانط إلى وجود أربعة جذور للعلم هي أربعة علوم أساسيّة، وكلّ واحد من هذه الجذور له فروع وأغصان تتفرّع منه، وهي ما يأتي:

1 - العلم الطبيعيّ التجريبيّ (= الفيزياء التجريبية بالمعنى العامّ): وهذا العلم الأساسيّ تقوم دعائمه على قاعدة الحساسيّة ومفاهيم العقل والفهم وقواعدهما. وجميع فروع هذا العلم تتمايز من جهات أخرى غير الجهة المشتركة وهي هذا الجذر الأساس المشار إليه آنفًا.

2 - العلم الطبيعيّ المحض (= الفيزياء المحضة): وهو العلم الذي يعالج القضايا الأساسيّة للطبيعة ولكن ذلك النوع من القضايا التي لا تُستمدّ من التجربة، وهذه القضايا تركيبيّة. ومن القضايا التي تُبحث في هذا العلم القضيّتان الآتيتان:

أوّلًا: في جميع تغيّرات العالم الجسميّ تبقى كميّات المادّة ثابتةً.

ثانيًا: في كلّ تواصلٍ للحركة يجب أن يظلّ الفعل وردّ الفعل واحدهما مساويًا للآخر.

وعلى الرغم من أنّ مسائل هذا العلم تركيبيّة ومستقلّة عن التجربة، تستند إلى مجموعة من المبادئ المقدّمة من المفاهيم والقواعد القبليّة الأخرى، وهذه المبادئ هي التي تعدّ مبادئ الفيزياء المحضة.

3 - الرياضيات المحضة: هذا العلم لم يأتِ من التجربة بأيّ وجهٍ من الوجوه، بل إنّ دائرة التجربة لا تمتدّ إليه ولا تنسجم معه.

وقضايا علم الرياضيات عند كانط تركيبيّة وقبلية (متقدّمة على التجربة) وأساس الرياضيات المحضة هو الحدس المحض. والمستند الوحيد الذي ترتكز عليه قضايا الرياضيات هو الحدس لا غير.

والحدس المحض يضاف إلى توليده الرياضيات وتأسّسها عليه، فإنّ ثمّة علمًا آخر يستند إلى الحدس هو الإستطيقا الاستعلائية، وهو ما يرى كانط أنّه العلم الذي يدرس القواعد غير التجريبيّة للحساسية.

وهو يرى في الرياضيات أرقى ما توصّل إليه العقل في مجال إنتاج العلم، ويرى أنّ الرياضيّات علمٌ بعيدٌ غاية البعد عن الطابع الجدليّ. وسرّ هذا الخلاص من الجدل للرياضيات يكمن بحسب كانط في أمرين: أوّلهما: المفاهيم والمبادئ الترسندالية التي هي مبادئ مستقلّة عن التجربة، وهي التي تنظّم ميدان الحدس، وفي الوقت عينه تتوفّر على البداهة وتتّصف بالضرورة والكليّة.

ثانيهما: قيام هذا العلم وقضاياه على مفاهيم الحدس المحض الذي هو من جهة في غنًى عن التجربة، ومن جهة أخرى هو خلوٌ من سمة كونه إشكاليًّا وجدليًّا. وهو يرى على خلاف ما يراه كثيرون أنّ قضايا الرياضيّات تركيبية تأليفيّة ولو بدت للآخرين تحليليّة. وصفوة القول في هذا المجال أنّ قضايا الرياضيّات عند كانط تنبع من داخل الروح الإنسانيّة، ولأجل هذا هي مستقلّة عن التجربة وفي غنًى عنها.

وعلى الرغم من أنّ قضايا الرياضيات عند كانط يقينية ولا يدخل الشك إلى ساحتها، غير أنّها عنده ليست من سنخ المعارف؛ وذلك لأنّه يحصر المعرفة في التوافق بين المفاهيم والقواعد العقلية وبين معطيات الحساسية. وفي الرياضيات لا شغل لنا سوى مع الحدس المحض، ولا حاجة بنا إلى المعطيات الحسيّة التي تأتينا من الحواسّ.

وعلى ضوء ما تقدّم يُعلم أنّ كانط يضع الرياضيات المحضة في خانة خاصّةٍ بها، ولا يعدّها تفكّرًا صرفًا ولا يجعلها معرفةً، بل يعدّها علمًا وسطًا بين الميتافيزيقا والعلوم التجريبيّة. وأقترح كلمة «العلم» بالمعنى المصدريّ الذي يشتقّ منه الفعل عَلِمَ. ومع ملاحظة هذا المصطلح المقترح يظهر أنّ العلوم عند كانط تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ- التفكّر

ب- «العلم»

ج- المعرفة

التفكّر المحض دون الحدس والحساسية من خواصّ الميتافيزيقا. و»العلم» مع الحدس دون

الحساسية من خواصّ الرياضيات المحضة. والمعرفة من نصيب العلوم التجريبية.

وثمّة نوع آخر من العلم ملحوظ في الفلسفة الكانطية يعدّ أساسًا لبعض العلوم. وهذا العلم هو الذي يشتغل على المفاهيم ومبادئ الفهم وصوره، وهو الذي ينتج منه المنطقان الصوريّ والاستعلائي. ولأجل التمييز بينه وبين غيره من العلوم التي لها السمات المشار إليها آنفًا، أرجّح كلمة «الوعي» للدلالة عليه.

4 - كانت الميتافيزيقا، بحسب كانط، تُسمّى لمدة طويلة ملكة العلوم. وأمّا في عصره فقد صارت غرضًا لكلّ طامعٍ يوجّه إليها سهام النقد ويعرّضها لهجماته، غافلين عن أنّ الخوض في هذه المسائل من اللوازم التي لا تنفك عن العقل الإنسانيّ، إذ إنّ أولئك الذين يفرّون منها تجدهم يقعون في أحضانها. وسبب ذلك، كما تقدّمت الإشارة مطلع هذه المقالة، أنّ الفلسفة المطلقة هي معنًى مساوٍ للتفكير عن طريق المفاهيم والمبادئ وعلى طبق الصور المنطقيّة.

وهكذا يبدو أنّ الحكم على الفلسفة المطلقة أو الميتافيزيقا بالبطلان بوساطة الدليل هو إثبات لها وعودة إلى أحضانها من حيث أراد المستدلّ أن يخرج من إطارها. وقد كان كانط يدرك هذه الحقيقة بوضوح، ولعلّه لأجل هذا لم يعمل على توضيح ضرورة الفلسفة وعدم إمكان نفيها.

وعلى الرغم من اعتقاده بعدم إمكان نفي الميتافيزيقا، فإنّه لم يصنّفها في خانة المعارف، ويرى أنّ النظام الفلسفيّ نظامٌ صوريٌّ خالٍ من الحدس والحساسية وخلوٌ من المحتوى الحسيّ. وهو يرى أنّ الميتافيزيقا ترتع في فراغٍ إشكاليٍّ من الحدوس والإحساسات، ولمّا كانت تفتقر إلى محكٍّ في إطار الحدس، ولمّا كانت كذلك عاجزةً عن الوصول إلى ذات المعقول، فإنّ قضاياها جدليّة على الدوام. وهو يرى أنّ الجدل هو السمة التي لا تنفكّ عن الميتافيزيقا، والخطأ هو الخاصيّة التي لا يمكن الفرار منها في معالجة المسائل الميتافيزيقية.

يقول كانط في هذا المجال ما حاصله: إنّ العقل يُساق إلى الميتافيزيقا بما جُبِل عليه من طبع. ولمّا كانت كلّ قضية من الميتافيزيقا المحضة قابلةً للإثبات والنفي في حدّ ذاتها، فلم يكن ثمّة مناصٌ من الفرار من ورطة الجدليّة ومراوحة النقاشات الميتافيزيقية مكانها، ومن الخيالات الباطلة السعي إلى التخلّص من هذا المأزق، وذلك أنّ أفكار العقل بما لها من خاصيّة إشكالية سوف تبقى على الدوام حائرة في دوّامة الخلأ وظلمة الفراغ. ولمّا كان الخطأ الناجم عن الطبيعة الجدلية لقضايا الميتافيزيقا مستندًا إلى طبيعة العقل ذاته، فلا مجال للخلاص منه، وأقصى ما يمكن فعله هو الاستفادة من هذه الطبيعة الجدلية واستخدامها أداة لنقد الميتافيزيقا والوصول بها إلى برّ الأمان وشاطئ العلم.

وكأنّ نظام الميتافيزيقا قائم على الفهم والعقل، وفي مجال هذين الأساسين وقبل الدخول في حلبة الفلسفية التي لا نهاية للصراع فيها، ثمّة علوم لها صلة بالوعي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفًا. وهذه العلوم هي:

1- المنطق الصوريّ

2- المنطق المفارق للفهم

3- المنطق المفارق للعقل.

ويشير كانط إلى المنطق الصوريّ وإلى المنطق المفارق للفهم بصراحة. والمنطق المفارق للعقل هو استكمال لمنطق الفهم غير أنّ مضمونه لم يحظ في فرضية كانط بالكثير من الاهتمام والشرح. وأفكار العقل ومبادئه وقضاياه لها في الفلسفة الكانطية خصائص أهمّها:

أ- قضايا العقل ومبادئه تركيبية كما قضايا سائر العلوم.

ب- المفارقة والاستقلال عن التجربة: وهذه الخصيصة متوفّرة في الأفكار وفي المبادئ كما في القضايا.

ج- الاستعلائية (transcendent): والمقصود من هذا الخصيصة في فلسفة كانط أنّ طبيعة الأفكار والقضايا تقتضي تجاوز حدود التجريب الممكن، وهي عصية على الاستخدام التجريبيّ.

د- الخلوّ من الحدس: وذلك أنّ كانط أقام فلسفته على فرضية عدم توفّرنا على الحدس المعنويّ، وما نتوفّر عليه ونحوزه هو الحدس الحسيّ المرتبط بعالم التجريب الممكن، وهذا النوع من الحدس لا يخدم الميتافيزيقا، ومن هنا كان هذا الفقدان خللاً وعدّه فراغًا في منظومة التفكير الميتافيزيقيّ، ولأجل هذا أيضًا يرى كانط أنّ ميدان الفلسفة أشبه بحلبة صراعٍ لا ينتهي.

هـ- الإشكال (problematic): وذلك أنّ أفكار العقل أسمى وأعلى من أيّ موضوع حسيّ وتجريبيّ، وكل الأبواب والنوافذ التي يمكن أن يُعطى العقل من خلالها هذه الأفكار مسدودة. وأقصى ما نقدر عليه هو العثور على مفهوم احتماليّ عن موضوع تنطبق عليه هذه الفكرة أو تلك من أفكار العقل. ولا يسعنا الوصول إلى علمٍ في هذا المجال.

والمفروض الإشكاليّ بعنوان كونه فكرةً لا يشتمل على أيّ تناقضٍ، وإلا لو كان يشتمل على التناقض فلن يكون محتملاً، وأمّا بعنوان كونه قضية فإنّه يمكن أن يكون جدليًّا ومنشأً للتناقض.

و- الجدلية (dialectical): والقضايا الاستعلائيّة أي قضايا العقل المحض هي جدليّة بطبيعتها، عندما يُنظر إليها بما هي قضيّة عقليّة في مجال المقولات. وكونها جدليّة ليس أمرًا طارئًا عليها بل هو جزءٌ من طبيعتها. وسمة الجدلية هذه شاملةٌ عامّةٌ تطبع بلونها القضايا التي نتوصّل إليها في معرفة العالم المحيط بها، وتفضي في كثير من الأحيان إلى إثبات القضيّة وطباقها. وأمّا في مجال الميتافيزيقا فالأمر أكثر تعقيدًا، والمشكلة ليست في القضايا أو في التقصير الشخصيّ؛ بل هي في طبيعة العقل نفسه.

يقول كانط في هذا المجال: إنّ المبادئ الإرشاديّة عندما يجري إحلالها محلّ المبادئ البنائيّة، وعندما تُستخدم كما لو أنّها موضوعيّة عندها يظهر التناقض، بينما لو جرى التعامل معها من حيث إنّها قواعد يُراد منها غايتها التنظيمية وإضفاؤها الوحدة على المعطيات العقلية، في هذه الحالة لا يبقى أيّ محلٍّ للتناقض.

وهذا الحكم الكانطيّ ينطبق على الأفكار أيضًا؛ وذلك لأنّه لو تعاملنا معها من الزاوية المذكورة أعلاه، فلا تطلّ مشكلة التناقض برأسها. وإنّما تظهر مشكلة التناقض عندما يُنظر إلى الأفكار على أنّها حقائق واقعيّة وباصطلاح الفلسفة الإسلامية قضايا نفس أمريّة.

وهكذا يظهر أنّ نتيجة الفلسفة الكانطيّة هي تدمير الميتافيزيقا في ميدان الأفكار والمبادئ الاستعلائيّة. ولكنّ كانط لا يسدّ باب الميتافيزيقا بالكامل وإنّما يبقي الباب مواربًا لها، وهو يصرّح بأنّها خيارُ ضرورة لا يمكن التخلّص منه. ومن جهة أخرى يعمل على إصلاح الموقف منها في نقده العقل العمليّ وبناء بعض القضايا التي تهتمّ بها الميتافيزيقا على مبادئ هذا العقل.

وتقويم ما فعله كانط والحكم عليه بالنجاح أو الفشل، وخاصّة تقويم مستوى الانسجام بين النتائج التي توصّل إليها وبين قواعد العقل ومبادئه، هو أمرٌ يستحقّ مزيدًا من الجهد نطوي عنه كشحًا في هذه المقالة، ونتركه إلى محلٍّ آخر.

نقد فرضيّة كانط في معرفة العلوم

وبعد هذا العرض المطوّل نسبيًّا للإطار العامّ لفرضيّات كانط والمبادئ التي تعدّ خلفيّة فلسفيّة لموقفه من معرفة العلوم، يمكن لنا الدخول إلى نقد نظرته إلى العلوم والمعرفة العلميّة، على الرغم من أنّنا لم نشرح جميع المبادئ والأفكار ذات الصلة، وعلى الرغم من إجمالنا في عرض بعض ما عرضناه. وسوف نطرح انتقاداتنا على شكل عنوانات مفهرسة على أمل أن نكمل الموقف من نقد العقل المحض الكانطيّ في مناسبة أخرى.

وهذا النقد يقع في سياق انتقادات أخرى للنظريّات الأساسية في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم. وإنّني أستند في نقدي هذا إلى مجموعة من الأفكار التي أتبنّاها في مجال الفلسفة والعلم. وبناء على هذه النظريّات والرؤى عملت على التعامل مع النظريّات الأساسيّة في الفلسفة والعلم بأدوات نقديّة ووضعها في مسار التغيير وإعادة البناء من النوع الاكتشافيّ المحض؛ لتحقيق مجموعة من الأهداف هي:

أوّلًا: خلخلة الجزميّات غير المسوّغة وتضعيفها، الأمر الذي يفضي إلى خروجها من دائرة العلم بالتدريج.

ثانيًا: لدعم المنهج الاكتشافيّ وتزويده بطاقة جديدة ليخدم البحث العلميّ أكثر.

ثالثًا: إنّ تقديم فرضيّات أو نظريّات جديدة يؤدّي إلى ولادة منظومات وأجهزة نظريّة جديدة تنفع البحث العلميّ في مجال الميتافيزيقا والعلوم.

رابعًا: مواجهة علل التشكيكات المتفرّقة في واقعيّة جهاز العقل ونفس أمريّته. هذه التشكيكات التي أضرّت كثيراً بالعلم، وأعاقت في مراحل تاريخيّة متعدّدة حركته وربمّا أدّت في بعض الأوقات إلى توقّفه عن الحركة والتطوّر تمامًا. وخاصّة أنّ هذه التشكيكات لم تبقَ بعيدة عن ميدان القيم والأخلاق.

وقد حاول كانط حماية الأخلاق من خلال الدفاع عن استقلالها عن العلم النظريّ لتبقى في مأمنٍ من تزلزل الميتافيزيقا وغيرها من البنى العلمية. وإنّه جهده في هذا المجال يستحقّ التقدير؛ وذلك لأنّ الهجمات التي تعرّضت لها ساحة القيم الأخلاقيّة خلال عصر النهضة وبعده، لم تكن لتفشل لولا هذا السدّ المنيع الذي بناه كانط، وحال دون سقوط حصون الأخلاق في أيدي الغزاة الذين كانوا يودّون السيطرة على جميع هذه القلاع واحدة بعد أخرى.

ولسنا ندّعي أنّ كانط هو الوحيد في هذا الميدان، فقبله ثمّة فلاسفة ومفكّرون عملوا على حماية حدود الأخلاق وصون مبادئها، ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى سبينوزا الهولندي بوصفه واحداً من أعظم من تصدّوا للدفاع عن الأخلاق بعد عصر النهضة. وما زال كتابه عن الأخلاق الذي دوّنه على طريقة البرهان الهندسيّ، يشعّ كماسةٍ على جبين العلم والقيم. وعلى الرغم من ولادة سبينوزا في الغرب وعيشه فيه، فإنّ بينه وبين فلاسفة الشرق شبهاً كبيراً، وهذا الشبه يسمح بالمقارنة بينه وبين نصير الدين الطوسي وشيخ الإشراق السهروردي وملا صدرا الشيرازيّ.

وها نحن ندلف إلى تقويم الفرضيّة ونقدها، نقدّم إلى القارئ الكريم مجموعة من النقاط نعرضها على النحو الآتي:

1 - إنّ محاولة كانط شرح العقل المحض وتبيينه إيّاه هي مجرّد مصادرة وفرضيّة، تؤدّي إلى تحوّل البحث في الطبيعة إلى مسار ذاتيٍّ (subjective)، وذلك على الرغم من إصرار كانط على إمكان الخروج من دائرة الذاتيّة إلى فضاء الموضوعيّة، غير أنّ موضوعيّة كانط ليست سوى ظلٍّ لشاخص ذاتيّته.

2 - إنّ منظومة المقولات والقواعد قُدّمت في الرؤية الكانطيّة بوصفها منظومة منظِّمة، مع أنّ هذه المنظومة ذات طبيعة كشفيّة وبنّاءة، أو على الأقلّ ينبغي أن تكون كذلك، وإلا فسوف تولد تناقضات تؤدّي إلى نفي المبادئ القبليّة للفهم، أو إلى نفي السمة التنظيمية عن تلك المنظومة الكانطيّة.

3 - يتطابق جهاز الفهم مع الظواهر، ومن هذا التطابق تأتي قوانين العلوم التجريبيّة. ولكنّ الكليّة والضرورة اللتان هما من خواصّ العلوم العقليّة لا تدخلان إلى ميدان التجريب بطريقة منطقيّة؛ وذلك لأنّ العلاقات في هذا الميدان لا تتأسّس على المنطق والعقل المحض، بل تتأسّس وتُكتشف بمساعدة الحدس التجريب وتدخّل الجهاز العقليّ وتوسّط منظومة أخرى من المبادئ والقواعد.

وأمّا كيف يدخل قانون معدّل معمّمٌ يتضمّن الحكم بالضرورة إلى ميدان التجريب ليتحوّل إلى جزءٍ منه فهذا أمرٌ له قصّة طويلةٌ في الفلسفة. وللفلاسفة في الغرب والشرق من مسلمين وغير مسلمين أنظار وآراء متنوّعة، وبعد عصر النهضة في أوروبا أثيرت أفكارٌ جديدةٌ. ويُعدّ ديفيد هيوم مؤسّسًا لمرحلة جديدة في هذا المسار، وقد كان لفلسفته التشكيكية أثرٌ عميق على الفلسفة كلّها وخاصّة على المباحث المرتبطة بهذا المسألة على وجه التحديد. وقد قدّم كانط بعض آرائه بالاستناد إلى فلسفته النقديّة وكان له سهمٌ في هذه المعركة الفلسفيّة. وبعده بُذِلت مساعٍ كثيرة تهدف إلى كشف سرّ التجربة وتقنين النتائج الناجمة عنها.

وبإذن الله تعالى سوف نشتغل على تفسير النظريّات التي قُدّمت بعد كانط ونقدها؛ ليعدّ هذا النقد وذاك التفسير الأرضيّة اللازمة لتقديم نظريّة مقابلة في تفسير كيفية استنتاج القوانين والقواعد العلمية في العلوم التجريبيّة. وهذه النظرية الجديدة إضافة إلى أنّها تبتني على نقد النظريّات السابقة، فإنّها تعتمد على جهاز مفاهيمي ومجموعة من المبادئ، تعرّضنا لبعضها بالشرح والتبيين وبعضها سوف نتعرّض له بعد بيان الفرضيّات الأساسية في معرفة العلوم.

4 - إنّ أفكار العقل يمكن أن تكون يقينيّة وغير إشكاليّة؛ حتّى لو كانت خالية من الحدس والمعرفة الحدسية.

5 - وجهة نظر كانط التي حاصلها أنّه ليس عندنا حدسٌ معنويٌّ أو حدسٌ غير حسيٍّ، هي مجرّد فرضية ومصادرة لم تثبت، ولم يقدّم لنا كانط ما يبرهن صدقها. وهذا الحكم على وجهة النظر هذه لا يغفِل بعض التأييدات التي أثارها كانط من دون كثيرٍ من العناية والاهتمام، وعلى أيّ حال ربمّا نعود إلى هذه النقطة لاحقًا من هذه المقالة أو في محلٍّ آخر.

6 - الجدلية ليست سمة لازمة للميتافيزيقا، وفكرة التمايز بين الشيء كما يبدو لنا والشيء في حدّ ذاته في مجال معرفة العالم، ليست ناشئة من العقل النظريّ المحض، حتّى يقال إنّ مكمن الخطأ هو في أعماق العقل النظريّ، ومن ثمّ من العبث بذل الجهد في سبيل الخلاص منه. وإنّ الجدلة سمةٌ عارضةٌ على الميتافيزيقا نتيجة أسباب وعللٍ محدّدة، متى رفعنا هذه العلل ترتفع هذه السمة وتزول.

وبناء على رؤيتنا التي توصّلنا إليها في تبيين الجهاز المعرفي القبلي للعلوم، تبيّن لنا أنّ عروض الحالة الجدلية والأخطاء في العلوم هي معلول لثلاث عللٍ بينها على نحو مانعة الخلوّ. أي إنّ أيّ خطأ أو حالةٍ جدليّة يمكن ردّها إلى واحدٍ من هذه الأسباب الثلاثة التي لا رابع لها. وهذه العلل هي:

أ- اختلال الصورة المنطقيّة للبرهان.

ب- عدم التطابق بين موادّ الدليل أو مقدّماته وبين الواقع؛ فحتّى لو كانت الصورة المنطقيّة للبرهان صحيحةً، فإنّ عدم التطابق هذا كافٍ في حصول الخطأ في المعرفة أو توليد نتيجة جدليّة.

وهاتان العلّتان نالتا حظّهما الكافي من الشرح والتفصيل في كتب المنطق والميتافيزيقا، وكانتا ملحوظتين على الدوام.

ج- فقدان المفاهيم والمبادئ الكافية، وهذه العلّة وحدها كافيةٌ لحصول الخطأ في العلوم، كما تكفي لإضفاء السمة الجدلية على العلوم. حتّى لو ارتفع السببان الأوّلان المذكوران أعلاه، وكانت صورة الدليل موافقة قواعدَ المنطق، وكانت المقدّمات والموادّ مطابقة للواقع، فإنّ العقل قد يقع في خطأ الاستنتاج من دون أن يلتفت عندما لا تتوفّر المفاهيم الكافية.

وإنّ أكثر الموارد التي استعرضها كانط وذكرها كأمثلة للتناقض في قضايا العقل النظريّ، مبتلاةٌ بالغفلة عن هذا البعد وهو عدم كفاية المفاهيم؛ ولأجل عدم توفّر تلك المفاهيم في منظومته الفلسفية وقع في الخطأ في تقدير الموقف من العقل وحكم عليه بأنّه عقلٌ جدليٌّ.

وهذه النظريّة الأخيرة (انعدام المفاهيم والمبادئ الكافية) هي من أكثر الأسباب تأثيراً في بنية العلوم، وقد ظهر لي ذلك خلال الاصطكاك بين الفروض والفرضيّات. وميدان جولان هذه النظريّة يمتدّ على ساحة العلوم كلّها وليس علمٌ من العلوم بمنأًى عن تأثيرها، ويظهر عمق تأثيرها حين تستخدم أو تطبّق على أجهزة علمية متنوّعة. مثلاً حين نطبّق هذه النظرية على الميتافيزيقا فإنّ مشكلة الجدلية تنحلّ، وهي مشكلة أخذت بتلابيب الفلسفة مدّة طويلةً من الزمان، أمّا إذا التفتنا إلى هذا الخلل وزوّدنا الفلسفة بالمفاهيم اللازمة.

7 - يقدّم كانط الفهم والعقل بوصفهما أدوات صوريّة، لإضفاء النظم على المعارف والعلوم، وأمّا هما في حدّ ذاتهما فخاليان من المضمون والمحتوى، ولا يتوفّران على المضمون إلا عندما تتدخّل الحساسية والحدس وتقدّم لهما الأجوبة والمصاديق والقواعد والمفاهيم.

إنّ كانط بهذا الموقف وضع على عين (نبع) العلم والمعرفة حجرًا كبيراً سدّ به فوهتها، وترك زرع الفلسفي والمعرفيّ في صحراء جافّة حارقة. ولم يستطع تخليص نفسه من هذه الورطة على الرغم من الجهود التي بذلها، ولم تجْدِه الاستعانة بالعقل العمليّ والضمير الأخلاقيّ سوى التخفيف من سورة العطش في صحراء الشكّ التي ألقى نفسه فيها. ولم يكن حظّه من ذلك سوى جرعةٍ من اليقين تخفف حدّة عطش الشكّ، ونسمةٍ تبرّد حرارة روحه التي أثقلها الشكّ.

فالعقل فيه بعدٌ تنظيميٌّ وهذا لا شكّ فيه، ولكن ليس هذا البعد هو كلّ حقيقته ولا تمام ماهيّته. ففي العقل بعدٌ آخر سواء كان ذلك في مرحلة الفهم أو في مرحلة العقل، وهذا البعد هو بعد البناء والمطابقة مع الواقع ونفس الأمر وذلك في عددٍ كبيرٍ من قضاياه ومفاهيمه ومبادئه. وإذا لم يُقبل هذا الكلام على أنه حقيقة ثابتة بالوجدان أو البرهان فليُتعامل معها بوصفه فرضيّة تعادل فرضيّة كانط ودعوًى تقابل دعواه.

هذا إذا تجاوزنا أنّ فكرة نفس أمريّة جهاز العقل والفهم من الأفكار الأساسية التي يمكن إثباتها بالبرهان وهي تتمتّع بالمستندات المنطقيّة والرياضية الكافية لإثباتها، إضافة إلى إمكان إثباتها على الطريقة الكانطيّة أيضًا.

8 - إنّ تقييد مفاهيم الفهم والعقل ومبادئهما بميدان التجريب، يساوي من الناحية المنطقية اشتراطهما بالخضوع لمحكّ التجربة والتجريب. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّهما يفقدان قبليّتهما واستقلالهما عن التجربة، وعندها على كلّ قضيّة من قضاياهما الخضوع للعرض على محكّ التجريب. وبعبارة أخرى تقييد الفهم والعقل بالتجربة من جهة، والحكم عليهما وعلى

مفاهيمهما ومبادئهما بالاستقلال عن التجربة، تناقضٌ بيّنٌ، وهذا تناقضٌ وقعت فيه الفلسفة الكانطية عن غير قصدٍ وعن قصد أيضًا.

والاحتمال الأخير (تعمّد التناقض) يستند إلى أنّها فلسفة تصرّ على حفظ فروضها ومصادراتها، على الرغم من الوصول إلى التناقض المذكور، كأن تصرّ على المبادئ التي انطلقت منها حتّى لو أفضى بها ذلك إلى التناقض.

9 - لم يقدّم كانط تفسيراً أو تبييناً كافيًا وخاليًا من الإبهام لتطبيق مفاهيم العقل وقواعده في مجال التجربة، وإنّما اكتفى بتوضيح أنّ مبادئ العلوم الطبيعيّة مفارقةٌ. وكان على كانط أن يفسّر لنا ويجيب عن هذا السؤال وهو: لماذا وكيف يمكن لواقعتين تجريبيتين هما «(أ) و(ب)» أن تتوحّدا تحت مقولة العليّة وقانونها، ويولد في ظلّ هذه الوحدة قانونٌ علميٌّ؟ على الرغم من أنّ قانون الترابط العليّ بين واقعتين لم يخضع للتجريب؛ بل لا يمكن أن يخضع له؟ وإنّ توضيح هذه النقطة قاعدةٌ أساس في تعريف العلم الطبيعيّ، وعلى أساس هذا التوضيح تتمايز الميتافيزيقا.

ونحن نفترض صحّة نظريّة كانط التي تقوم على أنّ قانون العليّة هو قانون قبليٌّ، ونفترض كذلك أنّ فرضيّته في باب الحدس والحساسية مناسبةٌ ومقبولة أو صحيحة.

وكذلك نفترض من باب التسليم أنّ الفكر بنشاطه الذاتيّ يعمل على تطبيق المقولات والمبادئ على ميدان التجريب، وإضافة إلى هذا كلّه يستفاد من الحدس لتعيين العلّة والمعلول؛ ولكن مع كل هذه الفروض ومع كل هذا التسليم نبقى محتاجين إلى فروض أخرى لتعيين «(أ) و(ب)» بوصفهما علّةً ومعلولاً.

فمجموع هذه الفروض يعمل عمل الوسيط، ويطبّق قانون العلية على التجربة، من دون أن يكون بين أيدينا وسيط صالح للانتقال من الفكر إلى التجربة، ومن دون هذا الوسيط لا يولد أيّ قانون علميٍّ، ولا يمكن مواجهة شكّاكية هيوم إلا بوسيط يسمح بالانتقال من الفكر إلى الواقع التجريبيّ.

ولم يولِ كانط هذه المسألة العناية الكافية التي توضّح الربط بين التجربة والفكر، وإنّما اكتفى بالوقوف عند بعض العناصر ذات الصلة وبيّنها. وعلى الرغم من ولعه بالفرار من الجزمية والدوغمائية ومحاولته بناء على العلم الطبيعيّ على قواعد مختلفة اشتقّها من آرائه وأفكاره الفلسفية، لكنه في نهاية المطاف انتهى إلى جزمية الفيزياء النيوتنية - الكانطية وسمتها، فهي ليست بأقلّ من الجزمية التي أخذها على فيزياء أرسطو.

10 - حاول كانط وضع حدود لا مجال لاختراقها بين الميتافيزيقا وبين العلوم، وأقام هذه الحدود على تمايز جوهريّ بين الأمرين أدّت في نظره إلى أنّه لو عصفت عواصف التشكيك بل الإبطال بالميتافيزيقا فإنّ العلوم تبقى في مأمنٍ من ذلك، وتبقى تتابع مسارها التجريبيّ آمنةً مطمئنّة.

هذا ولكنّ نقد جهاز العقل والتحقيق فيه لا يسمح برسم هذه الحدود غير القابلة للاختراق بين الطرفين، ولا يرضى العقل برسم حدود فاصلة إلى هذه الدرجة بين الميتافيزيقا وبين سائر العلوم.

وعلى ضوء هذا، لا يمكن حذف الميتافيزيقا أو الإضرار بها، من دون حذف سائر العلوم أو الإضرار بها. وكلّ تشكيك يعصف بالعلم ما بعد الطبيعيّ تنعكس أصداؤه في أودية العلوم كلّها؛ بل إنّ إبطال الميتافيزيقا وحذفها يؤدّي إلى إبطال سائر العلوم وحذفها من صفحة العقل.

الميتافيزيقا ليست فيزياء ولا أيّ علمٍ تجريبيٍّ آخر، أما الفيزياء أو غيرها من العلوم فهي ميتافيزيقا بشكلٍ أو بآخر وهي علومٌ نمت ونبتت براعمها في الميتافيزيقا. وقد يبدو هذا الكلام غريبًا للوهلة الأولى؛ غير أنّ معرفة العقل وكيفية اشتغاله على نحو ما مرّ باختصار وعلى نحو ما سنفعله في محلٍّ آخر إن شاء الله يبرّر هذا الموقف ويجعله مأنوسًا.

ولسنا نرمي إلى التوحيد بين العلوم والفلسفة، ولا نسبة العلوم إلى الفلسفة، ولا نفي التمايز بينها وبين الفلسفة؛ بل ما نرمي إليه هو نفي وجود الخطّ الفاصل بشكلٍ نهائيٍّ بين الطرفين. فالعلوم لا يمكن فصلها بالكامل عن الفلسفة، ومهما كان الفاصل فلا بدّ من بقاء بوابة عبور وجسور تواصلٍ بين الضفّتين.

الانقسام العلماني ـ الديني
معاثر التراث الكانطي

ريتشارد ج. برنشتاين Richard J. Bernstein [*]

في سياق أطروحاته حول العصر العلماني يُميّز الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور بين ثلاثة معانٍ مختلفة للعلمانية، لكنها متصلة فيما بينها. يركز المعنى الأول على الفضاءات الشعبية التي زُعم إفراغها من الله ظاهرياً. وفي المعنى الثاني يبيّن تايلور أن العلمانية تشكّلت بعد تراجع الاعتقادات والممارسات الدينية، وانصراف الناس عن الله، والتوقف عن الذهاب إلى الكنيسة".

أما المعنى الثالث فهو يعدّ الهمّ الرئيس لتايلور، ويركّز على ضرورة الانتباه إلى «شروط الاعتقاد».

تسعى هذه المقالة إلى تأصيل أطروحات تايلور وتتركّز على إشكالية الانقسام العلماني الديني في التراث الكانطي.

المحرر

يكتب تشارلز تايلور في كتابه "في عصر علماني" **IN A SECULAR AGE** ما يلي: «يتشكل التحول إلى العلمانية بهذا المعنى، من مجموعة أشياء، منها الانتقال من المجتمع الذي لم يكن الإيمان بالله فيه مرفوضاً، ولم يكن إشكالياً، إلى المجتمع الذي يُفهم فيه أن الإيمان مجرد خيار بين خيارات أخرى، ولكن ليس أسهلها اعتناقاً.». إذاً ما يعنيه تايلور بـ«العصر العلماني» هو العصر الذي أصبح فيه كل من الاعتقاد الديني والإلحاد خيارات حقيقية وقابلة للتطبيق[1]. السؤال الذي يثيره تايلور هو:

---

*ـ فيلسوف أسكتلندي يدرس في المعهد الجديد للبحوث الاجتماعية.

ـ المصدر: (Projectruse) العدد 4، المجلد 76، شتاء 2009. الرابط www.muse.jhu.edu/issue/28860

ـ العنوان الأصلي: The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy

ـ ترجمة: ط. ع.

مراجعة: هيئة التحرير في القسم الغربي.

[1]- لأهداف تتعلق بالبحث سأستعمل تعبيري «الاعتقاد الديني» و»الإيمان الديني» بطريقة تبادلية على الرغم من أن الايمان الديني يشتمل على أكثر من مجرد مجموعة من المعتقدات.

كيف انتقلنا من ظرف عاش فيه الناس بسذاجة ضمن إيمان تفسيري بالله في العالم المسيحي، إلى آخر نتنقل فيه جميعنا بين موقفين، ويظهر فيه تفسير كل واحد في حذ ذاته؛ وهو بالاضافة إلى ذلك، بات فيه الإلحاد لكثيرين الخيار الافتراضي الأهم؟ هذا هو التحول الذي أريد توصيفه، وقد أشرحه أيضاً (بشكل محدود جداً)....

الصيغة المختصرة للسؤال الذي أراد تايلور الإجابة عنه هي: كيف انتقلنا من الزمن الذي، على الأقل في الغرب، لم يشكك فيه أحد جدياً، بوجود إله متعال، إلى عصر علماني بات فيه الإيمان والإلحاد بشكل خاص "خيارات حقيقية" بالنسبة لملايين البشر؟

يزودنا تمييز تايلور بين معاني العلمانية المتعددة بأرضية مساعدة لإثارة السؤال الآتي: كيف أسهمت الفلسفة بإيجاد عصر علماني؟[1] وما الدور الذي لعبته الفلسفة في إيجاد عصر علماني يكون فيه كل من الإيمان والإلحاد خيارين قابلين للتطبيق؟ لست بصدد الحديث عن الفلسفة عموماً، بل عوضاً عن ذلك سأركز على مفكر واحد هو إيمانويل كانط. أظن أن النتائج – سواء منها المقصودة أو غير المقصودة – لفلسفة كانط النقدية كان لها أعظم تأثير فلسفي في جعل الإلحاد بديلاً شرعياً من الإيمان بإله متعالٍ. في الأساس، قد تبدو مقالتي متناقضة لأن كانط كان ثابت الإيمان، فهو مسيحي أتى من خلفيّة شديدة التدين. كان يؤمن أن المسيحية هي الدين العقلاني الكلي الصحيح. وكما يلاحظ تايلور: «تستمر فلسفته في بث هذا الشعور بالحاجة الملحة لله والخير، حتى حين يصوغ إيمانه التقوي في قالب إنساني المركز." مع ذلك أريد أن أبين أن كانط لم يزودنا فقط بالسبب المنطقي للإيمان الديني، بل فعل أكثر من أي فيلسوف حديث آخر من أجل دعم الشرعية وإضفائها على الذين يشككون جدياً بالإيمان الديني بإله متعالٍ.

فلنتذكر إعلان كانط الشهير في نقد العقل المحض أنه كان «مضطراً لرفض المعرفة، من أجل إفساح المجال للإيمان.» ما الذي عناه كانط بهذا الزعم اللافت للنظر؟ إن نقد العقل المحض الكانطي هو بالتأكيد أحد أصعب الأعمال الفلسفية وأكثرها تعقيداً وجدباً. وبالتالي يسهل إغفال مأساته الوجودية. كان لدى كانط نظرة عميقة إلى الميول الدينية، تحديداً الرغبة المسيحية في فهم ومعرفة وجود القدير المتعال. إذ منذ بزوغ فجر المسيحية، توالت المحاولات لتبيان أننا نستطيع أن نعرف شيئاً عن خالقنا وحتى أن نقدم البراهين على وجود هذا الإله. فبدءاً بأنسلم ومروراً بديكارت ولايبنتز، ناضل اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون لحل هذه المشكلة. لكن ما شرع كانط في تبيانه – بشكل حاسم – هو استحالة الحصول على هذه المعرفة (الكلمة الأساسية هنا هي «المعرفة.»)

[1]- تايلور لا يدّعي أن كل المجتمعات الراهنة علمانية. فهو مهتم بالدرجة الأولى «بحضارة محددة، وهي حضارة الغرب الحديث، - أو في التجسد القديم، المملكة المسيحية اللاتينية.

والهدف من ثورته الكوبرنيقية هو التأسيس للقول بمحدودية معرفتنا، وأننا لا يمكن أن نعرف أي شيء حول ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة. فهو لم يسعَ فقط لتقويض البراهين التقليدية على وجود الله، بل سعى ليبرهن على استحالة هذا البرهان العقلي النظري. ومع ذلك أراد كانط أيضاً أن يبرهن على شيء آخر. فحتى حين يتم الاعتراف بحدود المعرفة، فإننا نظل نتشوق ونسعى لمعرفة الله ويمكننا أن نقول - على الرغم من أن هذه ليست لغة كانط - إن مأزقنا الإنساني هو أن هناك شيئاً عميقاً يختص فينا، شيئاً جوهرياً للعقل ذاته يغوينا بالتفكير بأننا نستطيع بلوغ معرفة ما يتجاوز حدود المعرفة البشرية. وهذه الغواية، «هذه الخديعة الديالكتيكية،» هي التي تحتاج أن تُقاوَم مرة بعد أخرى.

بعد كانط، وعلى الرغم من وجود بعض المقاومة، زعم بعض المفكرين أن العقل البشري يكفي للبرهان على وجود الإله المتعالي[1]. لكن كانط، كما أشرت، لم يكن ملحداً. كان لاذعاً في نقده للملحدين كما لو كان من الدوغمائيين. إذ حين يزعم الملحد أنه يعرف أن الله غير موجود، فهو يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه الدوغمائي، وهو: ادعاء معرفة ما لا يمكن معرفته. بهذا المعنى، يكون الإيمان الديني حقاً «وراء» العقل البشري - أو على الأقل وراء ما يسميه كانط العقل النظري أو العقل التأملي. وعلينا أن نثير سؤالاً مختلفاً: إذا كان ثمة شيء ما أساس الإيمان بإله متعال؟

قبل أن أناقش كيف يتعامل كانط مع هذه المسألة، أريد أن أؤكد أن تراثه ذو حدين. فهذا التراث يؤمّن المؤاساة للذين يؤمنون بأن إيمانهم الديني لا يتعارض مع العقل. فبالفعل، لا يمكن للكانطي الحقيقي أن يعتقد أن ما يمكن أن يتعلمه من العلم، بما في ذلك البيولوجيا التطورية، يمكن أن يشكل أي خطر على إيمانه. كما العلم الطبيعي لا يقدر أن يثبت أو ينفي وجود الله. هذه واحدة من النتائج والواضحة والمتينة لنقد العقل المحض. وهكذا، كان لكانط تأثير هائل في الفكر البروتستانتي ما بعد - الكانطي في المساعدة على توطيد سلامة الإيمان. وخاصة الإيمان بالإله المسيحي الذي لا يتعارض مع ما يمكن أن نعرفه ونتعلمه من العلم.

لكن يمكن للعلماني غير المؤمن (بالمعنى التايلوري الثالث) أن يحصل على الدعم من كانط. فهو ليس مضطراً للادعاء بأنه يعرف بأن الله غير موجود. إنه لا يحتاج إلا للتأكيد على أنه عميق الشك بهذا الإيمان الديني. لماذا؟ لأن كانط برهن على أننا لا نملك ولا يمكن أن نملك أسباباً نظرية للتأكيد على أن هذا الإله موجود. إذاً المؤمن وغير المؤمن كلاهما يمكن أن يلجأ إلى كانط لتسويغ موقفيهما.

[1]- أشدد على «المتعالي» لأن هناك فلاسفة مثل هيغل الذي يؤكد وجود الله أو الروح المطلق لكنه يرفض الانقسام الأنطولوجي الثابت بين ما هو محايث ومتعالٍ، بين ما هو متناهٍ وغير متناه.

ثمة طرق إضافية كان لكانط فيها تأثير هائل في تشكيل العصر العلماني. يدّعي أغلب المؤمنين الدينيين العاديين (مسيحيون وغير مسيحيين) أن الأخلاق ذاتها متأصلة في دينهم. فالنصوص المقدسة، سواء الكتاب العبري، أو العهد الجديد، أو القرآن، مفعمة بالوصايا حول ما نصحنا الله بفعله وعدم فعله. وعليه يعتبر الإله المحب المصدر والأساس النهائي لواجباتنا وإلزاماتنا الأخلاقية. وعلى المستوى الوجودي، كان هذا مصاغاً بشكل مسرحي: "لو لم يكن الله موجوداً، فإذاً كل شيء مسموح.» وبشكل أقل مسرحية، يعتقد العديد من المؤمنين العاديين بأن الله هو ملاذهم وسندهم، وأن الإنسان من دون إيمان يجد نفسه عالقاً في شرك النسبية الأخلاقية.

على الرغم من إيمان كانط المسيحي، فإن فلسفته الأخلاقية، لا تساعد الملحدين فحسب، بل أيضاً تقوّض أسس أعمق الاعتقادات التي يؤمن بها كثير من المؤمنين بالدين. بالتأكيد لم يكن كانط نسبياً أخلاقياً أو شكوكياً، بل كان يحاول البرهنة على مبادئ أخلاقية كلية. الإلزام الأخلاقي يتطلب أن نتصرف بطريقة تحترم كرامة كل إنسان. لكن ما الأساس الذي تقوم عليه هذه الأخلاق؟ ما هو مسوّغ الإلزام المقولي الكلي؟ الأساس والتسويغ، يمكن أن يوجدا في ملكة العقل العملي. من هذا المنطلق يبرهن كانط على أننا بوصفنا كائنات عاقلة عملية نعطي القوانين الأخلاقية لأنفسنا، فإننا نشرّع لأنفسنا، ونربط أنفسنا بالقوانين الأخلاقية الكلية. وبالتالي فإن أي محاولة لتبرير المبادئ الأخلاقية من خلال اللجوء إلى أي إله متعال هي نوع من أخلاقيات التبعية لسلطة تنتهك استقلاليتنا وحريتنا. حين يبدأ كانط «دينه ضمن حدود العقل المجرّد،» تراه يصرّح مشدداً:

بقدر ما ترتكز الأخلاق على مفهوم الإنسان بوصفه كائناً حراً، وبسبب هذه الحرية، يربط نفسه من خلال عقله بالقوانين غير المشروطة، فلا حاجة لفكرة موجود آخر فوقه لكي يدرك واجبه، ولا ليلاحظ، حافزاً غير القانون نفسه. على الأقل إنه خطأ الإنسان الخاص إذا كانت هذه الحاجة موجودة فيه، لكن في هذه الحال أيضاً لا يمكن أن تُرفع الحاجة عن طريق أي شيء آخر: لأن كل ما لا يصدر من ذاته ومن حريته لا يوفر علاجاً للنقص في أخلاقه. - من هنا فإن الأخلاق من جهتها ليست بحاجة للدين أبداً (سواء موضوعياً، فيما يخص الإرادة، أو ذاتياً، فيما يخص القدرة) لكنها، خلافا لذلك، لديها اكتفاء ذاتي بفضل العقل العملي المحض (كانط 1978).

هذه كلمات مهمة تلامس جوهر ما يؤكده عدد من المؤمنين الدينيين الحديثين، وهو: أن المعتقدات الدينية والإيمان بالله هي الأساس لأخلاقهم - شعورهم بالصح والخطأ، وبما هو خير وشر. بصراحة، إن كانط يقول لنا إننا لسنا بحاجة إلى الدين (الإيمان بإله متعال) من أجل التأسيس الأخلاقي أو للسلوك الأخلاقي. لكنه يتحفنا بادعاء أقوى، إذا لجأنا إلى الله من أجل تسويغ واجباتنا الأخلاقية فإننا ننتهك المسلّمات الأخلاقية وهي: استقلالنا وحريتنا في التشريع الذاتي. لكننا نحن،

ونحن فقط (بوصفنا كائنات عملية عاقلة) من نربط أنفسنا بالقوانين غير المشروطة. لذلك يدين كانط الذين يشعرون بالحاجة للجوء إلى الله من أجل تسويغ واجباتهم الأخلاقية وكذلك الذين يعتقدون أن معتقداتهم الدينية ضرورية لتوفير "الباعث" من أجل اتباع القانون الأخلاقي. وهكذا إذا تتبعنا تفكير كانط حول الأسس العقلية العملية للأخلاق، يمكننا أن نعرف لماذا كان له هذا التأثير القوي في إيجاد عصر علماني. وكانط يقوض أسس ما كان، وما زال، في صميم ما يشدد عليه العديد من المؤمنين وهو: أن هناك علاقة جوهرية بين أديانهم ومعتقداتهم الأخلاقية، وأن الله هو المصدر والأساس لمعتقداتهم الأخلاقية. من هنا يمكننا أن نفهم لماذا يشبّه اثنان من أكثر المنظرين تأثيراً في القرن العشرين أنفسهم بكانط، فقد طوّر هذان المفكران نظريات في العدالة من دون أن يتوسلا سلطة إله متعال: جون راولز John Rawls و يورغن هابرماس Jurgen Haberma. فكلاهما يسعى للبرهنة على أننا نستطيع تطوير نظريات علمانية حول العدالة والأخلاق من دون أي لجوء إلى رؤى كونية دينية. لذلك يمكننا ويجب علينا أن "نضع بين قوسين" هذه الرؤى الكونية الشاملة في تطوير نظرية أخلاق وعدالة. حتى المفكرون والفلاسفة الذين يعارضون جذرياً مزاعم كانط حول العقل العملي والقانون الأخلاقي أقروا بفصله الحاد بين الأخلاق والإيمان الديني. كما أن النفعيين يقبلون الفصل الجذري بين الأخلاق والاعتقاد الديني، أو يعدّون فيلسوفاً مثل رتشارد رورتي Richard Rorty، الذي يكتب أحياناً كأن كل ما هو خطأ في الفلسفة الحديثة يمكن نسبته إلى كانط. يزعم رورتي أن الهوس الفلسفي المعاصر بالحقيقة، والموضوعية، والواقع هو أثر «للدين السلطوي،" وأثر للميل الديني للبشر لإذلال أنفسهم أمام سلطة غير إنسانية. والسمفونية العظيمة لرورتي هي: لا يوجد ما يمكننا الاعتماد عليه غير أنفسنا وغير البشر الآخرين. لكن على الرغم من معاداة الإنسان الواضحه الكانطية، فإنه يستطيع أن يروي قصة متماسكة تأخذنا من إصرار كانط المفرط في التقوى على أننا يجب أن نعتمد على حريتنا في أن نشرّع ذاتياً من خلال نقد نيتشه المسيحية إلى الإنسانوية العلمانية المعادية لكانط عند رورتي. المسألة الأساسية التي أريد التأكيد عليها هي: على الرغم من دفاع كانط عن الإيمان المسيحي،أسست فلسفته النقدية للتراث العلماني الذي يفصل الأخلاق عن الدين.

يتحدث تايلور عن إنسانية «حصرية» أو «مكتفية بذاتها». وعندما تنشأ الإنسانية الحصرية في الحداثة، يكون مجيء العصر العلماني. وهذا ما كتبه:

أريد أن أعلن أن مجيء العلمانية الحديثة بالمعنى الذي حددته يتزامن مع نشوء المجتمع الذي، للمرة الأولى في التاريخ، صارت فيه الإنسانية المكتفية بذاتها كلياً خياراً متاحاً بشكل واسع. أعني بهذا الإنسانية التي لا تقبل أي أهداف نهائية وراء الازدهار الإنساني. وهذا لم يصح على أي مجتمع سابق.

إن تصنيف «الإنسانية المكتفية بذاتها كلياً» لا يناسب كانط، وذلك لأسباب كثيرة، أهمها إيمان كانط المسيحي المفترض. لكن التمييزات التي يجريها كانط بين الأخلاق والدين والطريقة التي يثبت فيها أسس الأخلاق توفر دافعاً قوياً لتطوير «الإنسانية الحصرية». وهذا ما يعترف به تايلور عندما يقول: "على الرغم من ثبات مكانة الله والخلود في مشروعه، فإنه [كانط] شخصية مركزية أيضاً في تطوير الإنسانية الحصرية، لأنه يعرب بقوة عن قدرة مصادر الأخلاق الداخلية."

تايلور مهتم بالدرجة الأولى بمصادر «الإنسانية الحصرية» وتطويرها ودورها في إيجاد العصر العلماني. فهو لا يولي الانتباه الكافي لما يمكن أن يسمى «الإنسانية غير الحصرية»، أي الإنسانية التي تشك في اللجوء إلى إله متعالٍ لكنها تواجه الإلحاد المناضل، والإنسانية التي لا تشعر بالحاجة إلى رفض الإيمان الديني بوصفه خياراً لبعض الناس، بل تتوقع من المؤمنين الدينيين أن يعترفوا بالاستقلال العلماني لتلك الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة التي يجب ألا يكون للدين أي دور فعلي فيها. فالإلحاد النضالي (عملياً أو نظرياً) كان محصوراً بأقلية قليلة جداً. وأغلب الملحدين هم لا أدريون بمعنى أنهم لا يشعرون بالحاجة لإنكار ما يسميه تايلور «الخيار الديني»، لكنهم لا يشعرون بأنهم مكرهون لتبنّيه من أجل تحقيق مشاريعهم في الازدهار. وهنا أيضاً يمكن للمرء أن يعتمد على كانط لتسويغ هذا الموقف اللا أدري. فغير المؤمن العلماني، مثل كانط، يمكن أن يواجه كل أشكال التعصّب الديني الدوغمائي أو الإلحاد النضالي المتغطرس. ويمكنه أن يعترف بأهمية التجارب الدينية وتنوعها، كما يفعل وليام جيمس، ومع ذلك يدافع عن حق الملحدين وشرعيتهم، كما فعل جيمس. إن الإنسانية غير الحصرية أكثر شيوعاً من أي شيء يشبه الإنسانية الحصرية أو الإلحاد النضالي. بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نرى تراث كانط بنفس الطريقة التي يميز فيها تايلور العصر العلماني. في هذا الكتاب يصف العصر العلماني بأنه العصر الذي يكون فيه الإيمان والإلحاد «خيارات». لكن لغة «الخيارات» هذه تعني أننا قادرون على الاختيار بين أن نكون (أو لا نكون) مؤمنين دينيين. وهذا يعني أن الإيمان الديني بالاصطلاح الكانطي، يرتكز في الأساس على حرية الاختيار الإنساني. فإذا كنا قادرين على اختيار الخيار الديني، فنحن قادرون أيضاً على اختيار خيار غير ديني.

أشرت إلى أن كانط يرفض في الأساس إمكان إعطاء دليل نظري عقلي على وجود الله. على الرغم من أنه كان مؤمناً. وكما أشار هارتمن، لم يسعَ كانط بشكل خاص، "لحصر العقل النظري المبتلى بأسئلة لا يمكن الإجابة عنها، لكن لتوسعة استعمال العقل العملي إلى ما بعد التشريع الأخلاقي للأخلاق المحصورة بالواجبات لاحتمال أن يشمل المسلّمات العقلية مثل الله والخلود." إذاً كيف يؤسس إيمانه بالله؟ هذه واحدة من أكثر المسائل جدلاً في تعليم كانط، لأنه يبدو أن هناك

ادعاءات متضاربة في فلسفته. في الأساس، يفهم كانط الله (وكذلك الخلود والحرية) على أنها مسلّمات ضرورية من مسلّمات العقل العملي. على الرغم من الفقرة التي ذكرتها سابقاً حول أن الأخلاق ليست بحاجة للدين. فإن كانط يعتقد بوجود «برهان أخلاقي" على وجود الله. وهكذا روّج كانط لفكرة «الإيمان العقلي» - تعبير يطرق مسامع الكثيرين كلفظتين متناقضتين. مع ذلك يرى كانط أن الكائن الأعلى هو موضوع الإيمان العقلي - الكائن الذي يُحتمل أن يكون الحاكم الأخلاقي للعالم. حتى كانط يؤكد أن رفض الإيمان بالله سيطيح بالمبادئ الأخلاقية من الأساس. لذلك نجده يتحدث عن الخير الأعلى، الذي يجمع بين الأخلاق واستحقاق السعادة. لكن هذا الخير الأعلى لا يكون ممكناً من دون التسليم بوجود الله. وقد لخص لويس وايت بك Becks Lewis White في شرحه نقد العقل العملي أهم نقاط كانط:

الخير الأعلى onumis summum لا يكون ممكناً إلا إذا كانت النفس خالدة وكان الله موجوداً - الأول لأن السعادة في هذا العالم واستحقاق السعادة ليسا نظيرين، والثاني لأنهما لا يمكن أن يدخلا في التناغم من دون أي علة فاعلة فوق طبيعية. والخير الأعلى موضوع ضروري للإرادة، لذلك لا بد من التسليم به مع شروطه. لكن على الرغم من ذلك يقول كانط إن الرغبة في السعادة، حتى السعادة المنسجمة مع الفضيلة، ليست هي دافع الأخلاق، كما أنه يقول إنه من دون الخير الأعلى وشروطه تكون هذه «الأفكار المجيدة حول الأخلاق موضوعات إعجاب ومصادقة، لكنها ليست موارد غايات وأفعال.» نحن نفترض وجود الله « من أجل أن تعطى النتيجة من خلال هذه العلة الفاعلة" للقوانين الأخلاقية:

لكن كانط انقلب على رأيه. ففي كتابه الأخير، يرى أن الله والقانون الأخلاقي متماهيان. ويخبرنا بأن «الله ليس كائناً خارج ذاتي، بل هو مجرّد فكرة فيّ، الله هو العقل العملي الذي يشرع لنفسه أخلاقياً. وبالتالي لا يوجد غير إله واحد في داخلي، وحولي، وفوقي» (مقتبس في كتاب بك 1949). فالأمر كما لو أن كانط يريد أن يحصل على كعكته ويأكلها أيضاً. يقول لا يوجد شيء «أعلى» من الأخلاق - نحن لا نحتاج الله من أجل تبرير الأخلاق أو حتى نتصرّف بمقتضى الأخلاق. ومع ذلك يريد أن يقول أيضاً إن العقل العملي يتطلّب التسليم بوجود الله من أجل إضفاء المعنى على الأخلاق ومصالحة الأخلاق مع استحقاق السعادة. بالإضافة إلى ما ورد في تعليق بك:

حتى لو لم يكن الله موجوداً، وكنت مؤمناً بوجود الله، تبقى النتائج العملية لطاعة القانون الأخلاقي هي ذاتها. وبالتالي، فليس من الضروري أن نعرف أن المسلّمة صحيحة، كي تؤدي وظيفتها العملية. وكانط يعترف دائماً بأول هذين الإنكارين. لكن على الرغم من أنه لا يستنتج المعرفة من حقيقتهما في براهينه الأخلاقية، فالظاهر أنه يظن أنه يستنتج حقيقتهما... لكن هذا

البرهان الكانطي، إذا كان صحيحاً، فكل ما ينتج منه بشكل صحيح هو ضرورة جعل بعض المسلمات أفعالاً، وليس صحة المسلّمات التي يثيرها (بك 1960).

من الغرابة أن يكون هذا الجانب من فلسفة كانط النقدية مصدر مناقشات حادة بين كانط والباحثين، وأن يكون موضوع سخرية ونقد حاد. إذ يبدو "برهانه الأخلاقي" الذي استدل منه على وجود الله واحداً من أضعف ما أنتجته فلسفته النقدية كلها.

فالله بالنسبة لكانط، هو نومينا. ووفقاً لبرهانه، ذلك الكائن المتعالي الذي سبق وسميناه الله ما هو إلا خيال، نشأ من خلال وهم طبيعي. نعم، يبيّن كانط أننا لا يمكن أن نعرف شيئاً عن الله مطلقاً، وأن أي برهنة مستقبلية على وجوده غير ممكنة. دعنا نكتب كلمات دانتي Dante "اترك الأمل وراءك" على هذا المقطع من نقد العقل المحض... هل اعتقدت بأننا يمكن أن نذهب إلى البيت الآن؟ ليس في حياتك! بقي مقطع آخر لا بد من إتمامه. بعد المأساة تأتي الملهاة. حتى الآن، كان كانط فيلسوفاً لا يلين، يهاجم السموات، يمتشق سيفه ويلبس الدرع، ويسبح مليك العالم ملطخاً في دمه، لم يعد هناك رحمة، ولا نعمة، ولا ثواب في العالم الآخر على الزهد في هذا العالم، فخلود النفس يلفظ أنفاسه الأخيرة – فالنفس تحشرج وتئن – مصباح قديم، ينظر إليه مُشاهد مرهَق، حاملاً مظلته تحت إبطه، وعرق بارد ودموع تسيل على وجهه. هنا يبدأ إمانويل كانط بالرثاء ويبيّن أنه ليس مجرد فيلسوف عظيم، بل هو إنسان صالح، يفكر ملياً، ويقول بشيء من اللطف، وشيء من السخرية: "المصباح القديم يحتاج إلى إله، وإلا فلن يكون الإنسان الفقير سعيداً – لكن البشر يجب أن يكونوا سعداء في العالم – العقل العملي يقول ذلك – حسناً، إذاً – يمكن للعقل العملي أن يضمن وجود الله أيضاً.» في مسار هذا البرهان يميز كانط بين العقل النظري والعقل العملي، ومع هذا، كمن يملك عصا سحرية، يحيي جثة الإيمان بالله التي قتلها العقل العملي.

هل تولّى كانط بعثها ليس بسبب المصباح القديم فقط، بل بسبب الشرطة؟ أو هل تصرف حقاً انطلاقاً من عقيدة؟ (مقتبس في Neiman 1993).

لقد اقتبست من Heinen لا لأسخر من كانط، بل بالأحرى لأسلّط الضوء على ما سمّيته سابقاً خاصية الحدّين التي تتصف بها هذه الفلسفة النقدية. فكانط يفسح المجال للإيمان، لكن حين يصل الأمر إلى تفسير إيمانه، وخاصة الدفاع عن أسس الاعتقاد بإله متعال، فإن برهان كانط العملي مشكوك فيه إذ إن الملحد لديه سبب وجيه ليبقى مشككاً. باختصار، لو تمّ تعريف المجتمع العلماني بأنه المجتمع الذي يكون فيه الإيمان بالله «خياراً بين خيارات أخرى، وليس دائماً أسهلها اعتناقاً.» إذاً يمكن الترحيب بكانط باعتباره فيلسوف عصرنا العلماني.»

حتى الآن، كنت أركز على أن كانط، وعلى الرغم من تأكيده الإيمان المسيحي ومشروعه النقدي في تقييد المعرفة إفساحاً في المجال للإيمان، كيف يوفر تسويغاً فلسفياً قوياً للعلماني غير المؤمن. لكن هذا ليس تمام القصة، إذ يمكننا أيضاً أن نرى أهمية كانط بالنسبة لما يسميه تايلور «العصر العلماني» وما يسميه هارتمن «المجتمع ما بعد العلماني». يمكن لنقد غير متفهم أن يقول إن كانط يريد استبدال سلطة لله التقليدية بسلطة العقل التنويرية الجديدة (سواء أكان العقل نظرياً أم عملياً). لكن التفسير الأكثر تعاطفاً يمكن أن يشدد على أن كانط يبحث عن مصالحة بين مزاعم العقل والإيمان الديني. كما تمّت الإشارة سابقاً، يدافع كانط عن الاستقلال وعن حدود العقل. فهذا العقل في مجاله الخاص الصحيح - سواء أكان العلم أم الأخلاق - مستقل ومكتف بذاته. يعارض كانط كل أشكال الدوغمائية (الدينية أو العلمانية)، لكنه يترك المجال مفتوحاً للإيمان الديني الذي يذهب إلى «ما بعد العقل». فليس لدى المؤمن الديني ما يخشاه من التطور التام للعقل. ويمكننا أن نرى كيف يسهم الفهم الكانطي لكرامة كل إنسان أيضاً في معيار التسامح (المعيار الذي لم يلحظه كانط بشكل تام دائماً)، فمثلاً يقول كانط في كتاب صراع الملكات The Conflict of the Faculties «إن وجود عدد من الأديان المتنوعة في دولة، مرغوب.» وهذا في الواقع مرغوب إلى درجة أنه إشارة جيدة، - إشارة، إلى السماح للناس بحرية الاعتقاد.» لكنه يضيف مباشرة:

هذه الحالة العامة في الدين، في ذاتها، ليست شيئاً جيداً إلا إذا كان للمبدأ الذي يشكل أساساً لها طبيعة تجلب معها توافقاً كلياً على المبادئ الأساسية للاعتقاد، كما يتطلب مفهوم الدين، ولكي نميّز هذا التوافق منن النزاع الناشئ من لا ضروراتها (كانط 1977).

وهكذا، أيّد كانط اقتراحاً قدّمه «يهودي شديد الذكاء» يقول إن اليهود «يتبنون علناً دين المسيح (قد يكون مع وسيلته: الكتاب المقدس).» هذه الخطة «لو تم تنفيذها تترك لليهود إيماناً مميزاً يجذب الانتباه إليهم بسرعة بوصفهم الشعب المثقف والمتحضر المستعد لكل حقوق المواطنة، والذي يمكن لإيمانه أن يكون مقبولاً من الحكومة أيضاً.»

حين يعالج كانط ما يسميه «معتقدات كنسية»، يمكننا أن نرى أيضاً كيف يجذب الاتجاهات المعارضة. فمن جهة تراه يحاول بانسجام استخراج الجوهر العقلي لهذه المعتقدات. لا شك أن العقل (النظري والعملي) يزودنا بمعايير ما هو مقبول أو غير مقبول في أي نسخة من الإيمان الكنسي. فهو يريد أن «يطهّر» الدين من كل الآثار غير العقلانية، وأن «يترجم» الادعاءات اللاهوتية إلى ادعاءات عقلية. وبالتالي فإن الفكرة البيبلية حول «مملكة الله» تترجم إلى «مملكة النهايات». لكن من جهة أخرى، يريد كانط أن يضيف دوراً إيجابياً للإيمان الديني. فأحياناً قد يبدو هذا تنازلاً مثلاً عندما يعلن أن الوحي يجعل الحقائق العقلية ممكنة الوصول، فهذه الحقائق العقلية «يمكن

ويجب أن يكون البشر قد وصلوا إليها... بأنفسهم من خلال استعمال العقل فقط" (كانط 1998). وهو يعتقد أيضاً بالدور الإيجابي للجماعة الدينية التي تفهم ذاتها باعتبارها «شعب الله الخاضع للقوانين الأخلاقية».وهنا يشير هابرماس إلى اقتراح كانط القائل أن"الدوافع" الدينية متممة للعقل:

هذه ليست مسألة «دين ضمن حدود العقل فقط» يستخرج كل شيء من التراث الديني الذي يقاوم البحث العقلي الدقيق المعرّف بصورة محدودة بطرق الإلزام الأخلاقي. في إعادة بناء المضمون العقلي لـ «تعاليم التاريخ والوحي» جُر كانط بشكل خاص إلى الإسهام الذي قامت بها الجماعات الدينية المنظمة «لإقامة مملكة الله على الأرض». «المبدأ الديني المطبق" يطور المفهوم العقلي لـ «الجماعة العاقلة» من أجل رمز مملكة الله على الأرض ومن هنا يجبر العقل العملي على تجاوز التشريع الأخلاقي المحض في مملكة النهايات المعقولة.» (هابرماس 2009).

انتُقد كانط مراراً بسبب مقاربته الأخلاق المفرطة في صرامتها. فهو المدافع العظيم عن التنوير. جرأة على المعرفة! sapere aude "فلتكن عندك الشجاعة لاستعمال عقلك." لا يوجد أوضح من هذا في أي مكان حين يتعلق الأمر بالأخلاق. وهذا ما يجعل كانط بطلاً بالنسبة للعلمانيين الملحدين. لكن امتلاكك الشجاعة لاستعمال عقلك يتطلب مواجهة حدود العقل - والاعتراف بالميدان المناسب وشرعية الإيمان الديني. وهذا أيضاً هو السبب الذي جعل كانط بطل المؤمنين الذين يدّعون أن إيمانهم يغني حياتهم على المستوى الروحي، لكن الذين يؤمنون بأن الإيمان منسجم مع العقل.

في الوقت الذي ينتشر فيه التعصّب الديني الذي لا يتسامح مع العلمانية وكذلك تنامي الطبيعانية المختزلة «صعبة المراس» التي لا تتسامح مع أي نوع من الاعتقاد الديني، يضع كانط معياراً قياسياً لهذا التصادم بين المطلقات. ليس لدى المؤمن الديني ما يخافه من إعمال العقل، لذلك عليه أن يكف عن تقييد عمل العقل. والممارسة الصحيحة للعقل (النظري والعملي) لا تشكل تهديداً للدين، بل هي توضح المضمون الحقيقي للدين. ولدى كانط أيضاً رسالة لبطل العقل العلماني. كن متأملاً ذاتياً حول حدود العقل! لا تزعم أنك تعرف ما لا تعرفه وما لا يمكنك أن تعرفه. لا تمزج بين ما نتعلمه أصلاً من العلم وإعمال العقل وبين رؤية كونية شاملة غير مضمونة. ومن دون تنازل عن التزامك بالعقل، كن منفتحاً على ما يمكن أن تتعلمه أصلاً من التراث الديني والمؤمنين الدينيين. فالفلسفة بذاتها ليست كافية لتبريد عواطف المتطرّفين، لكنها تستطيع - كما يبين لنا كانط - تزويدنا بمعيار قياسي للنقاش المتحضر والمناظرات بين المؤمنين وغير المؤمنين. ما زال التراث الكانطي يضع معياراً للمؤمنين الدينيين وغير المؤمنين على حد سواء.

الالتزام الأخلاقي
مباحثة برغسون مع كانط

مونيك كاستيلو Monique Castillo [*]

تبحث هذه المقالة للباحثة الفرنسية مونيك كاستيلو في إمكان إجراء تناظر بين الفيلسوفين الألماني إيمانويل كانط والفرنسي هنري برغسون. تدور المناظرة الافتراضية التي يسعى هذا البحث إلى تظهيرها حول منهجين متباينين يعالجان القضية الأخلاقية والتزاماتها. ففي حين نجد أن الأخلاق الكانطية تعمل على إثبات مفهوم العقل كما بيّنه كانط، تمضي الأخلاق البرغسونية إلى إثبات تفوق العقل على الحدس. لكن النقطة المحورية التي يتركز عليها هذا البحث هي تناول الالتزام الأخلاقي بوصفه تجربة فكرية.

المحرر

بادئ ذي بدء، من المستحيل عدم إثارة العقبات المنهجية التي تعترض إقامة مباحثة بين مدرسة كل من كانط وبرغسون حول طبيعة الالتزام الأخلاقي. فأولاً، لأن الفلاسفة لا يتصرفون على أنهم أساتذة في الفلسفة، فهم بالكاد لا يعلّق بعضهم على بعض؛ وثانياً لأن مواجهة الأساليب الفلسفية الكانطية والبرغسونية ستبدأ حتماً بمعارضة الفرق بين الأخلاق العقلانية والأساس ماوراء العقلاني للأخلاق، وسرعان ما سيؤدي ذلك إلى إقفال مزدوج للنقاش على ما يُظهر أن الأخلاق الكانطية تثبت مفهوم كانط حول العقل، في حين تثبت الأخلاق البرغسونية تفوق العقل على الحدس. وفي النهاية، لأنه ينبغي منح كانط حق الرد، والذي لا يمكن أن يتم عبر تقديم حجج السلطة، والتي -

---

*ـ باحثة في الفلسفة الحديثة ـ معهد الدراسات الفلسفية ـ باريس.

ـ العنوان الأصلي: Monique Castillo «L’obligation morale: le débat de Bergson avec Kant», Les

ـ المصدر: les Études philosophiques 2001/4 (n° 59), p. 439- 452. DOI 10.3917/leph.014.0439

ـ تعريب: أسامة الريحاني. ـ عضو فريق الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ بيروت.

علاوة على ذلك - لن تكون كتلك الحجج التي ظهرت بعد وفاته. وهكذا لا يبقى إلا رأي واحد يتمثل في تصوّر هذه المناظرة بوصفها تجربة فكرية.

ولنبدأ من خلال تناول الالتزام الأخلاقي بوصفه تجربة فكرية تنطوي تحت عنوان التجربة الداخلية لتؤدي إلى ازدواجية مدروكية الالتزام الأخلاقي.

1- واجب الكينونية والتعبئة الأخلاقية

«واجب الكينونية» من الواجب - وهو تجربة إنعكاسية تدل على تصور الالتزام على أنه ضغط اجتماعي لا ينطبق على أساس الواجب لدى كانط. ولأن كلمة «ضغط» في حد ذاتها تلغي الفكر المتعلق بواجب كينونية الواجب، فإن التجربة التي يطبّقها كل فرد بوصفها واجباً هي «واجب الكينونية».

وإذا كان وجود الأنا الاجتماعية ليس مقبولاً به، فإنه يُوجّه من خلال الأخلاق نحو طبيعة الروابط الاجتماعية والحقيقة التي يحافظ عليها المجتمع من خلال التوافق العام للسلوكيات الفردية مع قوانين تلك الروابط. ولكن بمجرد الاعتراف بالقوانين والعادات في هذا الدور والوظيفة، وبمجرد الإدراك بأن الالتزام الأخلاقي ليس أخلاقياً بطبيعته وإنما اجتماعي، تختفي قوته الملزمة وينتهي نظري له على أنه دافع جمالي. ولا أرى أن أحداً قد يغامر في التأكيد على أن رأيه الموضوعي أو الحيادي أو العادل ينبع من كونه يتصرف تحت تأثير ما كمراقبة الآخرين له. وعلاوة على ذلك، تظهر التجربة أن الضغط التضامني نفسه ليس ما يقودني إلى الواجب، وإنما بالأحرى يحررني منه. فإذا ما سمح الضغط لي بالحد من خياراتي وجعلها تقديماً بسيطاً، وإذا استطعت الاعتماد على تأثير «جيد»، وهو «جيد» لأن كلاً من الأسرة والمجتمع والغريزة والطبيعة يستفيد منه، سوف أغتنمه للهروب من هذا الداخليّ المُلزِم والرسمي جداً، الأمر الذي يدفعني للعمل من أجل مطلب محض، وهو العالمية». "إن السلطة المؤسسية التي تهدف إلى أن تكون للعامة تصبح «أخلاقية» حين يتولاها من يُعترف به باعتباره المتلقي (...). فالسلطة الأخلاقية تقوم على الحقيقة المؤسسية من دون الخلط بينهما.»

ومما لا شك فيه أن الأخلاق الاجتماعية تتمتع بدافع تضامني شديد القوة، وأنها تثير شعوراً بالولاء بلا منازع لقانون الجماعة؛ ولكن من يطيع الأخلاق العشائرية وحدها، سواء أكانت عشيرة عائلية أم وطنية، يُظهر نفسه محروماً من الإرادة الأخلاقية على وجه الخصوص؛ وكما يظهر التحليل البرغسوني، فهو لا يتصرّف إلا بحسب غريزته بطريقة تحت عقلانية. وإن دائرة التضامن، بحسب

برغسون، لا يمكن تجاوزها في أثناء التوجه نحو العالمية، مما يرسم في الوقت نفسه حدود المفهوم البراغماتي للالتزام الأخلاقي.

كما يجب توخي الحذر من السمعة، إذ يبدو أن تقبل الشارع الفرنسي المفاهيم الكانتونية لم يكن سوى فهم كانط بوصفه فيلسوفاً المحرمات على المستوى النظري (مع الحدود المدرجة في الجماليات المتعالية) والعملي. ولكن لا يمكن نسيان أن كانط يعارض المفهوم الذي يعدّه الفلاسفة أنفسهم «واجباً»، تماماً كما سيعارضه برغسون بدوره ولو اختلفت أسبابهما، وذلك حين يقللان من شأن الواجب وينحدِران به إلى عدّه مجرد طاعة وضغط خارجي، حتى لو كان هذا الضغط الخارجي نابعاً من الداخل. ولذلك يجب أن نحذر من القوة التثبيتية للكلمات، فإذا كنا نفكر في «الواجب» بدلا من «واجب الكينونية» وفي «القانون» بدلاً من «القانون الكوني»، فإن الإلزام الأخلاقي الكانطي لا يزداد قرباً من الأخلاق الاجتماعية، بل يصبح بغيضاً لا يطاق، إذ يتألف من القول إن واجبي هو عبارة عن طاعتي للقانون، وهي الصيغة التي قد تُنسَب لإيخمان ولكنها ليست لكانط.

ومن ناحية أخرى، يبرهن العقل الواقعي بما لا يقبل الجدل أن أعرف منذ البداية أنّ ما يأمرني لا يؤثر فيّ، لأنيّ بنفسي أحوّل الواجب إلى أمر. وقد تكون صيغة شيلر الساخرة متطرفة («أن تفعل على مضض ما يأمرك به الواجب») ولكنها تحمل جانباً من الحقيقة، وهي أن الإرادة الأخلاقية ليست طبيعية ولا يمكنها حتى تقليد الطبيعة. ويرى كانط أن الالتزام الأخلاقي يشهد على تفكك الحياة البيولوجية في الحياة المميزة للأنواع البشرية بشكل خارج عن السيطرة، وإن الانقسام بين الوجود وواجب الكينونية ينبغي أن يجعل من المستحيل انغلاق الذات على نفسها إلا لممارسة «سوء النية» التي تحدّث عنها سارتر، فيجعل من الفرد نوعاً من المجتمع المفتوح، ويتجلى ذلك في سيادة حق البشرية على حق الإنسان كما أكدها كانط.

ومن أجل إضافة وسائل التفكير العقلاني إلى هذه التجربة الفكرية، ينبغي علينا أن ندرك أن التفسير الإجتماعي حصراً للأخلاق يقع في مأزق لا مفر منه. وإذا بدا الالتزام بشكل ضروري وطبيعي كأنه عمل مجتمع منغلق، فإن جميع الأخلاق الاجتماعية الخاصة لها ما يسوّغها. كما أن أكثر الخصوصيات المجتمعية الوحشية واللاإنسانية لها في حد ذاتها شرعيتها غير القابلة للنقد، حتى إن احترام انغلاق الأخلاق يتعارض حتماً مع مبدأ الإخاء البشري.

2ـ من الواجب إلى الحب.

يثير هذا العنوان تجربة فكرية أخرى مع برغسون، مفادها أن الحب تجاوز الواجب، وهكذا يتجاوز الدافعُ الالتزامَ المتعلق به والذي يصبح صميم الأخلاق، وتصبح التجربة الأخلاقية كلها «تعبئة» كاملة. وإن أي تمثيل للواجب لا يكفي في حد ذاته لإنتاج قوة الدافع، بل هو بمنزلة الحركة التي هي العاطفة، ومصدر هذه التعبئة هو أبعد من أن تتحكم به الظروف لأنه ينبع من الدافع الفريد والأصلي الذي يعيد خلق الحياة كحياة، أي كاندفاع. وإن تحليل برغسون الالتزام بوصفه دفعة وجذباً وطموحاً يمارِس في حد ذاته قوة أخلاقية تساعد على فهم أن الدافع بنفسه هو حركة لا تنفصل عن العمل، بل هو العمل. وهذه هي تجربة الصوفي الذي يختبر مباشرة في عمله محبة الله للمخلوق والتي تحتضن الإنسانية العالمية، وهي تجربة من دونها سيتحول الحب الذي يتظاهر المرء به نحو الإنسانية العالمية إلى حب فارغ أو مستعار. ولهذا فإن محتوى الالتزام تعبويٌ وليس صيغته كذلك، وهذا يتطابق مع المطواعية القصوى للطاقة الحيوية للديناميات النقية التي لا تشترط حتى إعمال العقل.

تُظهر التجربة أنني ربما لا أستطيع الإيعاز بهذا التجديد، أو تجربة هذه التعبئة أو إلهامها، غير أني أفهم وأتلقى وأقبل كدليل واضح على هذه الأولوية المطلقة للدافع وراء التمثيل، ولذلك يمكن أن نفهم أن ما يتجاوز العقل ليس بلاعقلاني. ومن دون الرجوع إلى مفهوم الحافز لدى كانط أو بالاشتباه بالشذوذ النفسي لدى برغسون، قد يقدِّم ذلك شرحاً إيجابياً لهذا المُدرَك في التجربة الصوفية على حد تعبير برغسون. وقد مازت المسيحية، جوهر التصوف الكامل، التكوين التاريخي لإنسانيتي على المستوى الأخلاقي، ولأنسنتي على المستوى النفسي. فحين أفهم التجربة الصوفية بوصفها تجربة ما وراء عقلانية، ربما يكون هذا التكوين الاجتماعي والثقافي بمنزلة تتابع بديهي للمُدرَك الذي قدمه برغسون للحياة النفسية كمسألة روحية، متروحنة في كل حال. وربما تكون هذه طريقة أخرى لإدارة فكرة واجب الكينونية في المسيحية؛ فالحماسة المتطرفة للعقائد والطقوس ستكون مشبوهة و«باثولوجياً» بالمعنى الواسع الذي يستخدمه كانط لهذا المصطلح، إذ يعزو إلى علم الميكانيك العاطفة المتكيفة التي تستنسخ تكييفها الخاص. ولا يكون الحال نفسه عندما تركز الحماسة على الإلهام أو الحدس الخلاق في المسيحية، إذ لن يكون مناسباً أن ننكر على الدين ما يمنحه الجميع على مضض للفن والأدب والشعر، أي الحدس الخلاق للعبقرية الذي يخلق أو يعيد خلق قدرة الخلق لدى كل شخص.

ولذلك، علينا أن نعترف بأهلية اختبار مُدركَيْن للالتزام وليس مُدركاً واحداً، إذ تحدد تجربة الالتزام عند برغسون خليطاً بين الباعث والقيود: إذ يبقى في القيد شيء من الباعث ما فوق إنساني لا يكون الالتزام من دونه سوى فعل مجتمع من النمل الأبيض وليس مجتمعاً إنسانياً. أما كانط فيرى أنه إن لم يُؤكِّد الامتثال للواجب أن احترام الواجب لا يمكن قياسه بأي امتثالية اجتماعية، أي بالمصلحة العملية لكل مجتمع على حدة، فسيكون من المستحيل الاعتراف بوجود ما يسميه «التصرف في الشخصية »، وهي تقديم كوني لدى كل منهما.

ومن دون هذا الفهم الأخلاقي الأدنى لمفهوم كل منهما حول الأخلاق، فإنه ببساطة لن يكون من الممكن قراءة هذين الفيلسوفين، ولا يبقى إلا أن نذكر أسباب الاهتمام الذي قد يكون مشتركاً في كلتا القراءتين، الأمر الذي يبدو لي أنه بسبب النطاق الكوني الذي يعزوه كل منهما إلى أساس الالتزام الأخلاقي. وفي كلتا الحالتين، يذهب التحليل إلى ما هو أبعد من مسألة الذاتية الأخلاقية التي لا تكون مسؤولة إلا عن ضمان مشروعية السلوك ومطابقته البسيطة مع القوانين والعادات المعمول بها، وهو يشمل مصير الجنس البشري والالتزام الأخلاقي حول المصير ومستقبل البشرية على أنها مسألة مفتوحة، وذلك بحسب كل من كانط وبرغسون. ويرى كل منهما أن التغلب على مجتمعات معينة كالدول التي تشن الحرب بضرورة طبيعية أو اجتماعية، يقودها نفس الإلهام: وهو واقع الإنسانية العالمية التي يطلق عليها برغسون «الإخاء البشري» ويسميها كانط «الوجهة الأخلاقية البشرية». وهكذا تجعل الأخلاق كل واحد منهما فيلسوفاً كونياً بحسب لغة كانط التي قد تكون موضع تساؤل. فماذا يعنيه أن تكون أستاذاً في علم الأخلاق أو فيلسوفاً أخلاقياً حين ينبغي على الالتزام أن يلتفت إلى وجود البشر بوصفها مخلوقات حية؟

II. من الالتزام الأخلاقي إلى الجنس البشري

1) البعد الكوني للمسألة الأخلاقية. أثار كل من المفكرين تشبيهاً خارجياً وموجزاً يجعل من الممكن تحديد النطاق الجديد لهذا الاستكشاف. ففيما يتعلق بكانط، يبدو من خلال علم العمارة النقدية للعقل الخالص، وكذلك في العلوم الطبيعية، أنّ الفيلسوف الذي يُعرف بأنه «مُشرِّع العقل» هو الذي يعطي صيغة القانون العالمي للأخلاقيات. ومن ناحية أخرى، تعتزم المدرسة البرغسونية إطالة أمد العلوم المادية بوساطة علم الذهن الذي يؤدي إلى صياغة قانون للتطور يجعل الطاقة الصوفية أصل التحولات الأخلاقية العظيمة للبشرية. إنها مسألة إدراج الأخلاق في نسيج الواقع الكوني. وفي كلتا الحالتين، تظهر إرادة قمع الأوهام التي تقود الميتافيزيقيا نحو

مشكلات لا حلول لها، والاهتمام بإشراك الميتافيزيقيا في مسار تقدم المعارف. وإنّ كلاً من الفيلسوفين مدركٌ لعلوم زمانه، وطلب الحصول على العلمية التي توقعها كلاهما من الفلسفة لا تتكون عند محاكاة أسلوب العلوم الطبيعية، ولكن في جلب نوع من المعرفة ذي طبيعة ميتافيزيقية، كتلك التي لم تصورها أو تضعها الفيزياء أو الفيزيائيون.

وهكذا، فإن الصيغة التي يفقد الإنسان فطرته بسببها وتُستخدم في كثير من الأحيان بطريقة بلاغية وسطحية، تفقد كل الفرضية بمجرد أنها تشترك في الأنطولوجيا الحقيقية لمستقبل البشرية، حيث تأمر بقراءة الحقيقة البيولوجية على أنها حقيقة ميتافيزيقية، كطبيعة تعدّ حياة الإنسان للغايات التي تتجاوز إمكانيتها حدود الطبيعة والفكر، وتذهب أبعد مما أرادت لها الطبيعة»، وهي الظاهرة التي عبرّ عنها كانط باللغة اللاهوتية بـ «الخطيئة الأصلية» في كتاب «تخمينات حول بداية التاريخ البشري».

كما أن تناول الأخلاق كالبيولوجيا المتجسدة» أو كحقيقة بيولوجية ميتافيزيقية يجعل من الممكن مقارنة ما هو قابل للمقارنة لدى كل من المؤلفين في كتاب كانط «نقد ملكة الحكم» وكتاب برغسون «منبعا الأخلاق والدين». وهنا تعد الدقة ضرورية: فلا مجال لوضع الفلسفيتين على المنوال نفسه لأن ذلك سيكون عبثياً وسيؤدي إلى خيانة كل منهما، بل يتعلق الأمر بمدى افتراض كل منهما على طريقته حقيقة أنه ينبغي على البشرية أن توجد كأنواع عبر اعتماد طريقة تحدد اللحظة التي تتباعد فيها إجابات كانط وبرغسون بشكل جذري. ويثير كانط مسألة السبب وراء وجود البشرية كأجناس على الشكل التالي: « لماذا يجب على الإنسان أن يكون؟» بينما يثيره برغسون كما يلي: «كيف للبشرية أن تتحرر من ضرورة كونها نوعاً؟» إنه سؤال مبالغ فيه وخارج عن موضوع البحث من وجهة نظر الإدراك أو الذكاء، ولكنه من جهة أخرى يحمل عدداً من المعاني فيما يتعلق بالجواب الوحيد الذي يفضي إليه الجنس البشري، وهو نفسه في كلا السؤالين: إن وجود البشرية بوصفه نوعاً لا يمكن فهمه إلا كسبب لوجود الخلق.

وبين السؤال والجواب، تجدر الإشارة إلى الملاحظة نفسها، وهي أن الجنس البشري لديه سمة وجوب أن يقوم بنفسه بكل ما يمكن أن يكون، ويجب أن يرسم وحده مستقبلاً لنفسه ويعيش المستقبل الذي رسمه فقط. إن التأكيد على إمكانية أن يكون أصله البيولوجي نتيجة القضاء على «التحالف القديم بين الإنسان وبقية الخلق» هو استنتاج محتمل، لكن يمكن الحكم عليها بشكل نظري أو فكري خالص في إطار المدرسة الكانطية والبرغسونية. ويتبنى جاك مونود هذا الاستنتاج باسم علم الوراثة على أنه تطرف مسوّغ لوجهة نظر نيتشه حول "موت الله»، إذ يحكم على أن

الجنس البشري ينتج من حادث في الكون، وأن الكون لا يعطي أي معنى لوجوده، ويخلص إلى أن الإنسان - الذي صار إنساناً عن طريق الصدفة - ليس له ما يسوغه في تقويض وجوده الخاص أو حريته الخاصة؛ وبالتالي، يجب ألا يعدّ التدين اليهودي المسيحي والحقوق الطبيعية للإنسان ومسألة التقدمية والتاريخية من الأساطير القديمة التي تتعارض مع تطور العلم. يكمن الخطر في هذا المجال بالاستعاضة عن نتيجة الاستجواب واستبدال مشكلة إيديولوجية بمشكلة ميتافيزيقية؛ إذ يعتقد كانط، كما برغسون، أن الأمر لا يتعلق بإحياء أي «تحالف قديم» بين الجنس البشري والمخلوقات الأخرى، بل هو لإظهار أن البشرية يجب أن تخلق بنفسها مغزى علاقتها بالعالم كشرط لوجودها، وهو الوجود الصيروري. ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن ننسى أن نيتشه قد تحقق في علم الأخلاق لأن الجنس البشري لا يمكن إلا أن يقدم استجابة أخلاقية لمسألة «القيمة» من وجوده الوقائعي (وهي صياغة نيتشه مسألةَ المعنى)، وهو الرد الذي يختار الأخلاق ما فوق إنسانية على الأخلاق الإنسانية للغاية.

2) أفق العدالة- يعود بنا هذا الإعتبار إلى برغسون بدلاً من إبعادنا عنه، فلا تتمثل الوظيفة الوحيدة للالتزام الأخلاقي في الواقع في إدامة الأنواع الحية في مرحلة البقاء والتسويات التكيفية مع الواقع المادي. بل يلعب الالتزام - الذي هو مجرد طابع اجتماعي - دور الغريزة، وهو جزء من التوازنات التي تسودها الطبيعة. وهو لا يمثل مع ذلك سوى طريقة واحدة من الحياة، في حين أن جنسنا البشري يعيش في الحياة الحقيقية فقط داخل عمليات التحول والتوقفات والتجدد الأخلاقي.

يرى كانط أن الإنسانية - بعد أن فقدت الغريزة - تضطر إلى العمل وفق ما يمثّل القوانين وليس وفق القوانين نفسها؛ فقد كان هناك فصلٌ بين الوجود وواجب الكينونية منذ نشأة أنواعنا الحية، وتوجب على هذا الفصل اختراع وسائلَ لوجوده، والتي أصبحت في ما بعد وسائل صيرورته. فتمثّل القيد الأول الذي يفرض الحياة بوصفه شرطاً جماعياً للبقاء بكل من الوجود الاجتماعي وبقاء المجتمعات من خلال الوحدة القسرية بين أعضائها. وإذا اعتمدنا صيغة تناسب كانط وبرغسون معاً، نخلص إلى أن هذا ما «أرادته الطبيعة» لأنواعنا الحية، حيث ترى المدرسة الكانطية أنه آن أوان شرعنة غريزة الانضباط وفقاً لكتاب «منبعا الأخلاق والدين».

في النسخة الكانطية، إذا وضعنا أنفسنا مكان الطبيعة في محاولة منا لفهم عملها من خلال حكم انعكاسي، نرى أن الطبيعة لا تريد للمجتمعات الانغلاق على نفسها، لأن ذلك ليس فيه

أعلى درجات العدالة المنظمة. بل إن الانغلاق الذاتي للدول هو ما ينتج الحروب، ومعها تنقيحات جيوسياسية مستمرة. ومن ثم، فإن الإنسانية - التي تُفهم بمعنى التجربة الطبيعية للجنس البشري - لا يمكن إدراكها إلا بوصفها تاريخاً، وهو تاريخ يتراوح بين الانغلاق والانفتاح، وبين الاجتماعية والإنسانية العالمية، وبين القيود والعدالة؛ ويُعبَّر عن أفق هذا التحول بوصفه المثل الأعلى، المثل الأعلى السياسي الكوني لدى كانط. ويجيب المثل الأعلى الديموقراطي على السؤال الاجتماعي للعدالة كونه يجمع بين المواطنة والإخاء لدى برغسون، الذي يعتمد أحد تعبيرات كانط التاريخية الجديرة بالذكر عندما يقول: «الديمقراطية هي ذات جوهر إنجيلي وتمتلك محرِّك الحب. وهكذا نكتشف الأصول العاطفية في روح روسو، والمبادئ الفلسفية في عمل كانط، والخلفية الدينية في كانط وروسو معاً.»

ونتساءل ما يعنيه أن يكون أخلاقياً من وجهة نظر تاريخ الجنس البشري؛ إذ من الممكن المضي قدما في فكرة أن توقع المستقبل يشكل جزءاً مهماً من عمل الفيلسوف الأخلاقي، فكما قال برغسون: «لا متعة فوق متعة المحبة... حياتنا ستصبح أكثر خطورة وأكثر بساطة»؛ وكما قال كانط: «في التجليات الظاهرية لما هو صحيح أخلاقياً في الجنس البشري، يمكن تقييم ما انتفع به من ثقافته في الطريق الأفضل".

تبنى كانط بتردد دور النبي، وتراه يُفضّل التاريخ النبوي على التاريخ الكهاني العرافي للبشرية الذي يمكنه الكشف عن علامات المستقبل في الوقت الحاضر. ويبدو من ناحية أخرى، أن صورة النبي تناسب هؤلاء المجددين والمحوّلين في الإنسانية الأخلاقية الذين يعبِّر عنهم برغسون بالأبطال والقديسين.

لم يكن استخدام مصطلح «النبي» اعتباطياً، فقد عرّف المفكر ماكس ويبر كيفية إصلاح الفكرة القائلة بأن خيبة الأمل في العالم تسير جنباً إلى جنب مع اختفاء شخصية النبي الذي يستبدل بفكرة السيطرة على العالم العقلانية الهادفة؛ كما أن التنبؤ يحل محل الأنبياء. ولكن من المؤكد أن هذا الرأي الأحادي حول إحكام القبضة على الآلات يتعارض مع الفصل الأخير من كتاب «منبعا الأخلاق والدين»، والذي ينتهي بالعبارة الشهيرة: تصوُّر العالم بأنه "آلة لصنع الآلهة"، وهي صيغة سحرية ولكنها لا تزال غير مفهومة خارج إطار المُدرَك الصوفي للأخلاق وللالتزام وللحياة بذاتها.

III. ما بعد العدالة

1) الاختلاف الميتافيزيقي بين كانط وبرغسون. في هذا المستوى، لم يعد مفهوما الالتزام

الأخلاقي واضحَين إلا من خلال فروقهما، وبما أن التصوف هو أصل التحولات الأخلاقية العظيمة للبشرية، فإن الأسباب التي وضعتها مدرسة برغسون لكسر الأساس المنطقي للالتزام تصبح واضحة تماماً، إذ ينفصل الذكاء عن العقلانية ليصبح المُدرَك الصوفي للخَلق الأخلاقي غير قابل للقياس مع عقلانية العمل: "مما رأيناه في الطابع العقلاني للسلوك الأخلاقي، لن تكون القاعدة بأنّ أصل الأخلاق هو العقل.» بل يجب أن يتحلى بخبرة معينة من الفكر العلمي، وهي الحدس، بحيث تكون هذه المعقولية منيرة للعقل بدلاً من أن تتجاوزه، كفعل الحدس الذي لا يمكن اختزاله بقناعة بسيطة أو اعتقاد بسيط. فعلى سبيل المثال، إنّ افتراض أن يختار برغسون - بقناعة شخصية - تفوق الأخلاق الصوفية، هو اقتراح لا يعقلن مفهوم أصل الأخلاق، بل يقضي على مجال الوصول إليه. ولما كان برغسون يتحدث بصفة الفيلسوف من أجل أن يُفهم على هذا النحو، ينبغي رفع مستوى الفلسفة بتجربة ميتافيزيقية، تتمثل بالقدرة على التوجه إلى ما هو أبعد من مجال التمثيلات «في صميم كلٍّ من الحساسية والعقل.»

الالتزام الأخلاقي: مباحثة برغسون مع كانط

تُعدُّ هذه التجربة الأخلاقية طاقة حيوية إبداعية خالصة، تُشكِّل في حد ذاتها دليلاً تجريبياً على أن الإنسان يتخطى الإنسان. وهي تجربة لا يمكن للبشرية أن تخوضها وفقاً للتزمين الذي وضعه كانط للأمل في استمرار التقدم نحو الأفضل، بل فقط من خلال استعادة الطاقة الإبداعية الخاصة بها. ومن دون استنفار هذا التجدد - الذي يرجع إلى أصل القوة المرنة والروحية للحياة بوصفها طاقة - فإن التطور سيكون مجرد كلمة فارغة أو طريقة فكرية للتخاطب.

ولذلك، من الضروري إلغاء أي مسافة بين الوجود وواجب الكينونة في أصل إعادة خلق الطاقة المعنوية؛ وبخلاف ذلك، لن تنشئ الأخلاق الالتزامات بل ستنميها. ويتجلى تجاوز واجب الكينونة هذا في صيغة ذكرها كتاب «منبعا الأخلاق والدين» فيما يلي: «فينا: نداء الأبطال: لن نتبعه ولكننا سنشعر بأنه علينا فعل ذلك، وسوف نعرف لذلك الطريق التي ستتسع إذا ما مررنا بها. وفي الوقت نفسه سيتضّح غموض الالتزام الأعلى لكل الفلسفة: فقد بدأت الرحلة وكان من الضروري إيقافها؛ وباستئناف مسارهم، هم يريدون فقط ما أرادوه بالفعل».

تلغي الصوفية الغموض بشكل كامل، حيث تقتل كل مسافة بين الدافع والحركة، حتى مسافة الجذب، وتلغي المسافة بين الرموز والأشياء في وحدة تسبق كل الانقسام، كما تتغلب على الواجب، القوة التعبوية للدافع والتي عرّفها برغسون بطاقة الحب، أي تجربة الحب التي تكشف

عن الخلق على أنه مؤسسة لله «لخلق المبدعين». وإن استبدال الخلاّقين بالمخلوقات هو خير مترجم للطاقة التي هي ليست سوى روح، وهي القوة التي تعمل فقط.

من هنا، ينتقل الدافع عبر التعبئة التي يحدثها في الآخرين من خلال الطموح والانجذاب، وينمو الالتزام على أنه مشاركة بعاطفة خلاقة ليشعر كل واحد مرة أخرى أنه من خلق المذاهب والمُثُل التي تسكن فيه. إنها ليست الفكرة التي تلهم، بل إنه الإلهام من يوحي بالفكرة.

وهكذا يظهر التباين مع كانط بشكل واضح، حيث تجاوز برغسون حدود الفهم الفئوية والحساسة، وتجاوز الحدسُ الذكاءَ والعاطفة الخلاقةُ العقلَ. واستعاد برغسون الاستخدام الكامل للميتافيزيقا إلى حد ما، إذ يمكن للمرء أن ينتقل من الكينونية إلى التعرُّف، ومن الامتناع عن التجزؤ إلى التجزؤ، ومن اللانهائية إلى المحدودية. كما أن الأخلاق تستمد أصلها من الامتناع الأصلي عن التجزؤ، والذي نجده في الحب الباطني للبشرية الذي يعبر عنه برغسون - إرادياً أو لاإرادياً - باللغة الكانطية عبر جعله «الجذر المشترك للحساسية والعقل». وهذا الجذر المشترك يلغي إشكال شكلانية المدرسة الكانطية، لأنه يتم إلغاء المسافة بين الوجود وتجلياته حين يغادر المرء الزمن ليضع نفسه في الديمومية. وهناك صيغة مذهلة للتعبير عن هذه الوحدة المطلقة للنشاط الخالص كالتالي: «ليس هناك مسافة بين الله ومحبة الله، ولا شك في أن برغسون يظهر الحدود النظرية الكانطية من خلال اعتماد الممارسة الفلسفية نفسها.

2) علم الجمال والميتافيزيقا لدى كانط. ومع ذلك، على الرغم من الاختلافات الميتافيزيقية الأصولية، لا تعد هذه الفلسفات غير متكافئة في ما بينها، بل من الممكن مقارنة أهدافها الأخلاقية إذا تبنى المرء لغة كانط حول الفن والدين.

إنها الحدود النظرية الكانطية التي خرقتها ميتافيزيقيا برغسون؛ فمن جهة، يرى كانط أن الأخلاق هي التي تمكنه من التقدم في ما هو أبعد من المعقول، وهذه هي الحال مع الحرية التي - وفقاً للنقد الثالث - «يمكن أن تذهب بالعقل إلى ما وراء الحدود حيثما يبقى كل مفهوم (نظري) حول الطبيعة منغلقاً دونما أمل». وتُفسِّر الأخلاق الفاعلين الأخلاقيين على أنهم بدايات محضة لا سابق لها، تبني ممكلة من الإرادة الخالصة التي هي الأصل غير الطبيعي لآثارها في العالم. ومن ثم يمكن تحديد دستور قانوني كامل بين الناس بوساطة الفكرة نفسها، حتى يستبدل بالعلاقات الحرة المحض الروابط الطبيعية للعنف، وفقاً للاستنتاج الذي توصّل إليه ملحق عقيدة القانون.

ومع ذلك، لا يمكنني أن أعرف ما ينتج من الحدود النظرية للفلسفة - والذي أستطيع التفكير به

وفهمه والرغبة فيه - في صيغة حددتها التجربة الطبيعية؛ ويعود ذلك إلى أن الحساسية لا متقايسة في مدى اتساع الفكرة، وبهذا تقف الوسائل المحسوسة للعقلانية مقصِّرة أمام الوضوح المتكامل للعالم.

يفترض الالتزام الأخلاقي لتحقُّقه هذا المُدرَك العالمي الذي يتجاوز التعقُّل الممكن من الناحية الفئوية: إن الافتراض من السيادة الجيدة الأصلية - لإله هو الخالق الأخلاقي للعالم - قيام وحدة الخلق التي تلغي كل المسافة بين السبب والنتيجة، وبين الوجود وسبب وجوده، وبين المحسوس والمعنى. ولا تتمثل هذه الوحدة للمحسوس والمعنى إلا في حدود صلاحيات التمثيل: كما النموذج الأصلي، بوصفه إدراكاً نموذجياً، وهو نفسه في الممارسة العملية: ومفادها أن الإرادة المقدسة، التي تلغى فيها المسافة بين الوجود وواجب الكينونة، وبين الواجب والإرادة، لا يمكن إلا أن تكون نموذجاً أصلياً للإرادة البشرية، حتى إنّ الالتزام الأخلاقي سيعيش حالة من التوتر والتجاوز المستمر، وهذا ما عرّفه ألكسيس فيلونينكو بالأخلاق البطولية، أي البطولة التي لا يمكنها إلا أن تميل نحو القداسة.

والسبب هو أنه لا يمكن عقلنة الحساسية بالكامل أو تحويلها إلى نشاط محض، إذ يبقى عمقها باثولوجياً أي سلبياً، ويُعبِّر علم اللاهوت لدى كانط بقوله إن الخطيئة الأصلية تبقى، عند الجميع، بمنزلة الانغلاق الذاتي للأنانية.

هذا لا يعني أنه لا مكان للتطلع والإلهام، ذلك لأن المسافة بين العفوية والسلبية تصنع التطلع إلى ما لا نهاية، إلى ما هو غير مشروط. وببساطة فإن الأمر لا يتعلق بالأخلاق، بل بالجزء الجمالي من الفلسفة التي يتعامل فيها كانط مع التغلب المحتمل للحساسية على نفسها. ويظهر في شعور الجمال والجلال تجاوز للقيود المنطقية للعقلانية، وقد فسّر النقد الأول مفهوم «القوة الأساسية» المطبّقة على الروح بوصفها فكرة الجذر المشترك للفهم والحساسية، وهو التغلب على عدم التجانس في القدرات. وهذه الوحدة، التي لا تعرفها وسائل الذكاء، هي التي ترجعنا إليها العداوات لأنها «تجبرنا، ضد إرادتنا، على النظر إلى ما وراء المحسوس والبحث فيما فوق المحسوس عن نقطة التقارب لكل مقدراتنا الأولية». كما تُشعِرنا تجربة الجلال، من ناحية أخرى، بالتطلع إلى وحدة تسعى فيها قوة الحساسية إلى أن تصبح متطابقة مع العقل؛ وهكذا تتحوّل الحاجة إلى افتراض مُدرَك أساسي للواقع المحسوس - لوضع اللانهائية في أساس المحدود - لتصبح واضحة من الناحية الجمالية. ويستخدم الخيالُ - الذي يرغب في توسيع قدرته بشكل مفرط إلى حدود تمثيل العموم المطلق للطبيعة بوصفها مقياسه الواقعي والحقيقي - مقياس الحجم هذا ليوجِّه «مفهوم الطبيعة

نحو الأساس ما فوق المحسوس (والتي توجد في أساسها تماماً كما هي قدرتنا على التفكير)»؛ فقد أعطى الفن للعبقرية مكانة القدرة الخلاقة القادرة على خلق طبائع أخرى وغيرها من التجارب المحتملة الظاهرية، والتي هي مزيج من الإحساس والمعنى.

ومع ذلك، بقدر ما يذهب النشاط الإبداعي والإلهام المُبتَكَر في تجلياتهما، فإنهما لن يحلاّ محل الالتزام الأخلاقي، بل يُحضِّرانه فقط عبر نوع من التعليم الجمالي للحساسية، وهو تشكيل لا يذهب إلى حد التحول أو التجلي، حيث تحافظ الكانطية على تجزئة ما توحّده البرغسونية، لأن الحساسية في رأي برغسون قد تكون أخلاقية في حد ذاتها، تماماً كما هي الحال في الحب.

ومن هذا المنطلق، قد تظهر العديد من التطورات والتعليقات المرتبطة بمكانة الحساسية في الأخلاق وفي الدين، فضلاً عن إمكان التعليم الأخلاقي للحساسية. وسننظر ختاماً في إحداها من خلال دراسة رمز التصوف في حدود العقل العملي، وسنسأل ما إذا كان يمكن أن تعمل خلاف ذلك بالنسبة لنا كنموذج أولي.

IV) التصوف والأخلاق

1) لكي يتم تقديم مسألة الإلهام الصوفي لدى كانط على برغسون، ينبغي توخي الدقة في اعتماد المفردات. ففي اللغة الدقيقة، يشير مصطلح «التصوف» إلى الباثولوجيا التي تتكوّن من تلقي العقائد من أجل جذور الإيمان. إن الخلط بين الواقع التاريخي للعقيدة وحيازة المعرفة المتتالية يجعل ما هو صوفي متطرّف: فالمغالي يحكم ويدين زملاءه بدل الله كما لو كان هو الله. ولكن يمكن مقارنة مفهوم برغسون حول التصوف، مع ما يلزم من تبديل، مع ما يسميه كانط «الإيمان الحي» أو «الإيمان المقدّس»، وهو جوهر أخلاقي بالمعنى الذي يرتبط فيه، في حد ذاته، بفكرة من العقل الأخلاقي في المقياس الذي لا يخدم فقط على أنه قاعدة سلوك وإنما أيضاً على أنه باعث». وينبغي التأكيد على مصطلح" الباعث» لأنه يتجاوز الصفة الرسمية للالتزام الأخلاقي باعتباره قاعدة سلوك. ويستند هذا الإيمان إلى" نموذج البشرية الأولي المقبول لدى الله (ابن الله)» حول «الإنسان-الإله»، وهو ما يمكن ترجمته كالتالي: لم تكن تاريخية يسوع هي التي غذت الإيمان بنقائه وخلقه وحياته، بل هو إلهام عظة الجبل من فعل ذلك.

إن التمييز بين الإيمان الحي والهذيان الشعائري أمر بالغ الأهمية من أجل التفريق بين الإيمان الأخلاقي والإيمان العبودي. وهكذا فإن الموافقة التي أعطيت للنموذج الأصيل للإنسان-الإله تفصل الإيمان الحقيقي على الصوفية المزيفة والمتصوفين المزيفين، من أولئك الذين يستخدمون

الأخلاق والإيمان ليفرضوا على الحساسية المحتوى المحدد للمعتقَد. فالإيمان العبودي هو الذي يقبل تأثير أولئك الذين يدّعون أنهم يتناسبون مع «الجذر المشترك» للحساسية والمعنى. ومع استمرار النموذج القديم، لا يمكن تمثيل الوحدة-الكلية البشرية إلا كقدوة مثلى للكمال، والتي تبقى على هذا النحو خارج أي مطابقات وأي احتجاز سياسي أو ديني.

2) الصوفية والأسطورة. يرى برغسون أنه طالما بقي المرء في الصوفية الإنجيلية، لا يُحدِث تجاوز الميتافيزيقيا للأخلاق مشكلة إذا كانت ميتافيزيقيا الخلق الذاتي؛ فننتقل من الدين إلى مصدره ويمكننا قراءة المدرسة البرغسونية حول ذلك بصفتها «فلسفة المسيحية».

ولكن تزداد صعوبة التفسير عندما يتعلق الأمر بالإلهام الصوفي لدى البطل «المتصوّف العبقري» الذي سيقود البشرية خلفه لرغبته في جعلها «نوعاً جديداً» محرراً «من ضرورة كونها نوعاً». فهل إن البطل زعيمٌ كاريزماتي؟ يؤكد هنري غوهييه أن «المتصوف الصادق هو أيضاً المتصوف الحقيقي». وهكذا، لا نجد صعوبة في الاعتراف بهذه الحقيقة حين يتعلق الأمر بالقديسين، لأنهم يجددون النموذج الأصيل ويعيدون إنعاشه: «الصوفيون العظماء»، يكتب برغسون، «هم المقلدون والمتممون الأصليون - ولكن غير الكاملين - وأتباع مسيح الأناجيل الحقيقيون»؛ غير أنّ تبديل رمز المتصوف في المجال الاجتماعي والسياسي يثير عدداً من الأسئلة.

ونحن نعلم، كما يشير برغسون، أن هناك صوفية مزيفة، كالإمبريالية، وهي العملة المزيفة للتصوّف. وإذا كانت الصيغة التي تقضي بأن «غريزة معينة تقودهم (للمتصوفين) إلى الإنسان الذي سيوجههم بالطريقة التي يريدون السير وفقها» تنطبق على مجال الروحانية الدينية، فلا يخلو الأمر من استحضار خطر التعصب الذي يتسم به التصوّف بالمعنى الكانطي ونقله إلى المجال السياسي. ألا ينبغي لنا أن نفصل التصوف والسياسة خوفاً من الخلط بينهما؟ «حين يرى المرء ما فعله رجال الدين عموماً بالقديسين، كيف له أن يفاجأ بحقيقة ما فعله البرلمانيون بالأبطال؟ حين نرى ما فعله الرجعيون بالقداسة، كيف لنا أن نندهش مما فعله الثوار بالأبطال؟» من هذه الملاحظة يستنتج بيغوي العبرة التالية: «إن الشيء الأساسي يكمن في أن السياسة لا تلتهم التصوّف الذي أحدثها في أي نظام حكم ونظام سياسي».

ولما كانت الديمقراطية، كما يعتبرها برغسون، تتمتع بجوهر إنجيلي، كونها أبعد ما يكون عن الطبيعة بجميع المفاهيم السياسية، يمكن أن نتفق مع المعنى الذي تضيف فيه دافع الرابط الأخوي إلى الحق في المواطنة. فهل هذا يعني وجوب اعتبار شخصية سان-جيست، على سبيل المثال،

شخصية صوفية لأنه المحرض على التصوف الجمهوري بمعنى علم الأسطورة الجمهوري؟ وبهذا نُطلِق على مصطلح «الصوفي» معنى واسعاً يشمل الخرافة والوظيفة الخرافية، كما تقترحه مادلين بارثيليمي-مادول مع الأخذ بعين الاعتبار «الديمومة والاندفاع الحيوي والصوفي العظيم الذي سيوفر على البشرية الكثير من الخرافات المشحونة بشعور لا ينضب».

من أجل التعبير بما يخالف مشكلة التفسير التي يحدثها التصوف في السياسة، يمكن القول إن الخط الفاصل بين التصوف والتضليل، إذا كان واضحاً من وجهة نظر التحليل الفلسفي، قد تم محوه في كل من جانبَيْ العمل والعاطفة، تحت تأثير الحاجة الملحّة والارتباكات العاطفية. ويمكن اعتبار العبقرية المستوحاة من الخالق كـ «إعادة خلق» للأساطير التي هي في حد ذاتها إعادة خلق للاندفاع الحيوي. وبين التصوف والتضليل تواصل مسألة الأسطورة، من خلال تناقضها، إثارة مهمة نقد القدرة على إعطاء الحكم كنقد للقدرة على التقييم ومنح الموافقة. وقد أصبحت هذه المهمة أكثر ضرورة بسبب التداخل بين «المجتمع المفتوح» و«المجتمع المنغلق» في رمزية تعبوية للأفراد الذين يتطابقون دائماً مع الطبيعة البشرية، والتي يحددها برغسون بأنها «لا تتغير وبأن سياستها - بالبحث والتحقيق - تكشف عن شراسة.

يثير الفصل الأخير من كتاب «منبعا الأخلاق والدين» كل هذه الأسئلة. ومع إيلاء المزيد من الاهتمام بالصفحات المكرسة للديمقراطية على وجه التحديد، يلاحظ المرء الحكمة من مفردات برغسون وبخاصة حقيقة أنه يمنح المثل الأعلى الديمقراطي وظيفة مماثلة تماماً لوظيفة النموذج الأصيل بالمعنى الكانطي، وهو الاتجاه الذي «تُحوَّل نحوه البشرية»، أي الثورة التي أشارت إلى «ما ينبغي أن يكون»، أو بالأحرى، إلى ما لا ينبغي أن يكون، من دون أن يسهل عليها تحديد «ما يجب القيام به». وهكذا، كما قال برغسون، ينبغي «نقل» الجوهر الإنجيلي للديمقراطية في السياسة، ولكن بالمعنى الذي يشير فيه «النقل» إلى الحفاظ على المسافة بين المطلق والنسبية وبين المثالي والحقيقي. ويراعى هنا خطر الخلط بين التصوف والسياسة ويُعبَّر بوضوح عن الإرادة في معالجته. وبالتالي، لا يمكن تعريف البطل على أنه زعيم أو تبني سلطة الرئيس له، بل يتحتم عليه أن يتجسد في نوع أو نموذج أصيل لتحقيق تعبئة قادرة على التصدي للضغط على الحريات (أو) لقمع الحريات من قبل السلطة. ويمكن القول إنه يخلق دوافع الأخوة في السياسة، مما يجعل من الروابط الأخوية القوة الدافعة التي تعيد بشكل دوريّ توليد أشكالٍ جديدة من الحرية والمساواة.

شوبنهاور ناقداً كانط

استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة

حميد لشهب[*]

توحي المؤلفات الفلسفية التي كانت مشهورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكأنها كانت أشبه بمحكمة، كان العقل هو متهمها الأول. البرهنة على قدراته وحدوده في المعرفة هي الهم السائد لـ «قضاة» الفكر الفلسفي سواء تعلّق الأمر بفرانسيس بيكون[1] أو ديكارت[2] أو سبينوزا[3] أو جون لوك[4] أو دافيد هيوم[5]. أما مؤلفات كانط في هذا الإطار فقد كانت تتويجاً لهذه المحاكمة بسلسلة من المؤلفات[6] وعلى رأسها «نقد العقل الخالص» الذي يهمنا هنا.

في هذه المقالة للباحث في الفكر الفلسفي تتناول نقد الفيلسوف الألماني شوبنهاور منظومةَ كانط ولا سيما لجهة معارضته نظرية الأخير حول إمكان إدراك الشيء في ذاته خارج التجربة.

المحرر

اهتم شوبنهاور بالطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها حدثت بها تغييرات قام بها كانط نفسه. يقول في هذا الإطار: «إن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمسة التي تلتها من «نقد العقل الخالص». لكن عندما

---

*ـ باحث في الفكر الفلسفي ـ تونس ـ مقيم في النمسا.

[1]- «الأرغانون الجديد» أو الآلة الجديدة، التي يجب أن توجه العقل وتزيل أوهامه.

[2]- «مقال في المنهج لحسن قيادة العقل»

[3]- «رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صادقة».

[4]- «محاولة في الفهم البشري».

[5]- «تحقيق في الذهن البشري».

[6]- «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم»، أي نقد العقل النظري والعقل الأخلاقي والعقل الإستيتيقي/الجمالي.

قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جداً، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت أن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أي موضوع دون ذات»، قد رأى بنفس صرامة بيركلي وصرامتي أن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صورٌ/خيال للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلا في ص 383 من دون تحفظ: «إذا استثنيت الذات المفكرة، فإن كل العالم المجسم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبداً، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوع معين للتصور/التمثل هما نفس الشيء». لكن كانط حذف مقطعاً كاملاً من ص 348 إلى ص 392 في الطبعة الثانية لكتابه سالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكنطية الصارمة، وعوضه بمقطع مناقض له تماما. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولة بين 1787 و 1838 متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضاً مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس Rosenkranz، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعا، على إثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة 1781، وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع، وعلى المرء ألا ينسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حق أي أحد أن يتخيل بأنه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلفاً ناقصاً ومبتوراً وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له».

تقويم الكانطية

لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ «نقد العقل الخالص» لكانط من باب النقد الهدام، بل كان يرى نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن تم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطياً حقيقياً ويكنُّ لكانط الاحترام الكامل ويراه من كبار الفلاسفة الألمان. ويقول عن سبب نقده لـ «نقد العقل الخالص»: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقا لهذا فقد عممت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة و هو إلى ذلك إرادة».

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في في النقط التالية أساساً:

* إشكال التماثل الهندسي.

* إشكال عدم التحديد الدقيق للعقل.

* تجاهله المعارف الحسية على حساب المعرفة النظرية.

* عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعان مختلفة في بعض الأحيان.

* نقد الأصناف الاثني عشر لكانط. يقول في هذا الإطار: « إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أي أساس، التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعابير ليست لها أية علاقة بعضها ببعض وغير محددة بما فيه الكفاية، بها قصور وغير صحيحة. وهي إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين سالفتي الذكر [[جوهر الفكر والعقل]]. ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي «حول المبدأ في الأساس» „Ueber den Satz vom Grunde”، من القسم 21 إلى القسم 26 و كذا القسم 34، حول هاتين القدرتين العقليتين، بالأخذ بعين الاعتبار جوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عريت إلى حد بعيد الأخطاء التي سقط فيها في تطرقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقر بأن لقائمة الأحكام، التي تؤسس نظرية المعرفة الكانطية ـ بل وكل فلسفته، صحة في ذاتها، فإن ما يهمني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكناً البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها وبين التمثل الذي نحمله عنها. سأربط شرحي مفهومي الفكر والعقل بالمعنى الذي حددته لهما في شروحي السابقة».

* العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدة قوية ولا يقبله بتاتا، هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي، المتمثل في استغلاله من أجل مصالح معينة. يقول: «ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقاً ووسائل غير محمودة بنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمراً غاشماً ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله أن عمله غير إنساني، يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يشعر بالرحمة تجاه ملايين البشر

الذين يدمر ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بجزاء أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى أن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟». وهذا بالضبط ما دفعه إلى البحث عن حدود العقل بوصفه قوة إنسانية وعدم الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة التي تغنت الأنوار بها. بل كان على وعي بأن العقل الإنساني، على الرغم من كل إنجازاته، وفي شقيه العملي والنظري، يبقى ناقصاً ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعين من العقل: العقل النظري والعقل العملي، وحاول التمييز الدقيق بينهما. ميز بالتدقيق بين نوعين من القدرة العقلية: الفهم أو الإدراك والعقل. يتمظهر الإدراك في الأحكام المباشرة لما يتمظهر، كأن يتعرف المرء مثلا إلى لوم ما أو معرفة مكان إطلاق رمح ما وسرعته وقوته لإصابة هدفه. على العكس من هذا فإن العقل هو القدرة على التفكير عن طريق المفاهيم. يعني تلخيص التمظهرات عن طريق مفاهيم معينة وتصور مفاهيم والتمييز بين المفاهيم. ويميز شوبنهاور بين هذا النوع من التفكير (Dianoiologie) و الوجود (Ontologie).

* الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في عدّه وجود الشيء في ذاته Ding an sich خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف إليه، فإنه يؤكد أنه في الإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلا، يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا هذا الوجود. نتعرف في ذواتنا إلى الإرادة وأشياء كثيرة أخرى. لكن وراء هذا الوعي هناك «الشيء في ذاته» الذي يتجاوز الغرائز الإنسانية والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أي سبب يوجد وراء قوانين الطبيعة. وبهذا عدّ شوبنهاور العالم «إرادة» عمياء غير عاقلة، و بهذا يمكن اعتبار شوبنهاور الممثل الرئيس للإرادة الميتافيزيقية.

لا يُعدّ العالم بالنسبة له إرادة فقط، بل تمظهراً كذلك، وبهذا فإنه تمثل وقابل للتمثل من طرف الإنسان. وما يُشكل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية. ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحية وحقيقة بالنسبة لنا فقط، ولا يعد شيئا في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور مُلاَحَظ دون مُلاَحِظ ولا موضوع دون ذات.

أنتج البحث في الميتافيزيقا عبر العصور اتجاهين: اتجاهاً مادياً ينكر وجود أشياء خارج المادة،

بما فيها الله والكائنات الروحانية. يعتقد هذا الإتجاه في قدم العالم وفي الضرورة الشاملة لقوانينه. واتجاه مثالي، مؤمن، يعتقد في أسبقية الروح على المادة، وفي خلود النفس ووجود الله. ويقدم كل اتجاه براهينه وحججه، ما يميزها عموماً هو استحالة تقديم أي حسم كيفما كان عن صحتها أو خطئها، بما أنها تُبحر في عالم ميتافيزيقي متعال، مؤسس على المفاهيم العقلية، التي تُعد بدورها من إنتاج الإنسان نفسه. وهنا بالضبط، سيتدخل كانط ليؤكد أن الإتجاه المادي التجريبي يغالي في رفضه الأفكار الميتافيزيقية، التي تَشغل فكرنا على الدوام. بمعنى أن كانط كان يرفض رفضاً قاطعاً احتقار الميتافيزيقا. يقول في هذا الإطار في رسالة إلى موسى مندلسون Moses Mendelssohn:»إنني أبعد ما أكون عن اعتبار الميتافيزيقا شيئاً تافهاً يمكن الاستغناء عنه، إلى درجة أنني مقتنع بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها«[1].

في مقابل هذا، يُبالغ الاتجاه الثاني في مثاليته وادعائه معرفة ما وراء الميتافيزيقا أي عالم ما فوق التجربة الحسية. فقضية الألوهية أو الروح أو أي موضوع ميتافيزيقي آخر هي مواضيع وقضايا تتجاوز الزمان والمكان. وهنا نلمس مفارقة واضحة للميتافيزيقا، حسم كانط فيها بالتمييز بين مجالي المعرفة التجريبية والتفكير. من هنا فكرة محاسبة عقلنا ونقده ولربما محاكمته لكيلا يخلط بين المجالين. قد نعرف عالم الظاهر (الفنومين) بتطبيق معرفتنا التجريبية الحسية، لكننا نفكر في عالم الشيء في ذاته (النومين)، من دون أن نكون قادرين على الحسم فيه. من هنا فإن كانط قد أقر وأحل» الاهتمام ودراسة والتفكير في الميتافيزيقا، في مقابل الكثير من فلاسفة زمانه وعلمائهم، معتبراً ذلك ملازماً للعقل الإنساني ذاته. ومع ذلك فإنه يرفض أن يعزو المرء للأفكار الميتافيزيقية وجودًا موضوعيًا، من دون تأسيس ذلك على أساس معرفي سليم. وهذا الطموح الميتافيزيقي في معرفة عالم الشيء في ذاته، الذي يوقع كانط في التناقض هو ما يرفضه شوبنهاور وينتقده عند أستاذه: يرى بأنه يستخدم أدوات لا تصلح إلا في عالم الظواهر، وهذا الخلط هو سبب مبارحة الميتافيزيقا مكانها ودوارنها حول نفسها.

إن الهدف الرئيس الذي دفعني للاهتمام بـ»نقد الفلسفة الكانطية« لشوبنهاور[2] هو فتح نافذة على الفكر الفلسفي لهذا المفكر، الذي لم يصل الساحة الثقافية والفلسفية العربية والإسلامية عنه إلا الشيئ القليل، على أمل الإسهام بهذا في إكمال وعينا بالغرب فكرا وفلسفة وعدم التهريج لهذا الفيلسوف عوض الآخر، بل بأخذ مواقف حاسمة مما روجه ويروجه الغرب عن العرب

[1]- انظر ترجمتنا نص كانط «ما الأنوار؟»، جريدة الإحاد الاشتراكي المغربية، الصفحة الثقافية، بتاريخ 2015/4/17.

[2]- طبعة زيوريخ، الأعمال الكاملة في عشرة مجلدات، المجلد الثاني، زيوريخ 1977

والمسلمين. أظن أن الأهمية القصوى لشوبنهاور بالنسبة لنا تكمن في شيئين متكاملين: هناك من جهة تصديه «للمركزية الأوروبية» ولكل نتائج هذه المركزية على الشعوب والأمم الأخرى. ومن جهة أخرى هناك تمييزه بين العقل العملي والعقل النظري عنده: الأول هو سبب مآسينا، لأن الغرب يطبق دون هوادة هذا العقل في تعامله معنا، ولأن الأغلبية الكبيرة منا لا تعرف ولا تعترف إلا بهذا النوع من العقل، على الرغم من حدوده ومخاطره. أما العقل النظري فإنه وُضِعَ جانباً في أدبياتنا الفكرية، على الرغم من أنه موجود في ثقافاتنا إن على المستوى العقائدي أو الفكري. وهو الذي في إمكانه مساعدتنا من أجل التنظير إلى فلسفة الحرية، التي نتوق لها في عالمنا العربي الإسلامي الحالي والقضاء على بؤر التوتر بين المذاهب الدينية والقبلية، مادام المطلوب هو بناء مواطن مسلم «عاقل» ومسؤول و عدم الاكتفاء بمحاولات استيراد أنظمة حكم مؤسسة على العقل العملي الاستعماري، مرة لإرضاء المحتل الغاشم ومرة لخداع شعوبنا وهدم أمل «إرادة الحياة» فيها بمس كرامتها واختياراتها.

لا يعد اهتمامي بنقد شوبنهاور لـ «نقد العقل الخالص» الكانطي ترفاً فكرياً أو قتلاً للوقت، بل له رسالة فكرية وحضارية تجاه أبناء قومي، لأنه من بين الفلاسفة الألمان الذين قد يساعدوننا لتكوين تصور متكامل ولربما موضوعي عن الفكر الغربي وعن العلاقة التي تجمعنا به، لتجاوز مرحلة الريبة التي نحن فيها فيما يتعلق بتعاملنا مع هذا الفكر، مرة بالدفاع الأعمى عنه، تحت ذريعة أنه فكر عالمي صالح لكل الأمصار والأزمان، ومرة برفضه شكلاً ومضموناً، لأنه فكر دخيل وغريب عن تراثنا وطبيعة فكرنا. أركز إذن بترجماتي المختلفة واهتمامي بالفكر الجرماني بالخصوص بين هذين القطبين، وهمي الفكري الوحيد في كل هذا هو بناء جسور بينهما وفتح طرق جديدة للاهتمام بالفكر الغربي من أجل إكمال فهمنا له موضوعياً، قبل أن نختار موقفاً معيناً منه.

اقتناع آخر لا يقل أهمية عن الاقتناع سالف الذكر، وقد يكون هو السبب الرئيس في اهتمامي بنقد شوبنهاور لكانط، هو أن المناخ الفكري والسياسي الذي عاش فيه، يشبه في جوانب كثيرة المناخ الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية حاليا، والذي بدأ مع ما أسميه شخصيا بـ«ربيع الغضب العربي». وحتى وإن فهم المرء هذا التشبيه كإسقاط تاريخ على تاريخ آخر، فإن ما لا يمكن نكرانه هو أن الغرب السياسي عرف تلك الهزات التي عرفها وتلك الثورات التي مر بها، بكل ما سببته من أشياء سلبية وإيجابية، في زمن الفلاسفة والمفكرين الكبار، الذين أسهموا في تغيير مجتمعاتهم والمرور بها من مجتمعات فيودالية محافظة ومغلوقة على نفسها، إلى مجتمعات تتأسس على

ترسانة من المبادئ الفكرية والقانونية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية والدينية كذلك[1]. فقد مرت المجتمعات الغربية من حالة الرعية وتابعة لملوك وأمراء لا حصر لهم، إلى حالة المواطنة وتحمل المسؤولية اتجاه أوطانهم. للتذكير فإن هذا المرور لم يحدث دفعة واحدة، ولم يقم في ليلة واحدة، بل دام لقرون ووقع تدريجياً وصاحبته أحداث دامية وحروب بين الأمم الأوروبية نفسها وفوضى اجتماعية إلخ.

ساعدت تربية شوبنهاور وأسفاره المتعددة على الانفتاح على ثقافات وعقليات أخرى ومكنته اهتماماته الفكرية والفلسفية من التحرر من إرثه المسيحي، بل فهم خطورة المركزية الأوروبية وميولها للسيطرة على الآخرين. ومن المعروف أنه كان قد قطع مع الدين المسيحي وكان شغوفا ًبروحانيات الشرق وفلسفاته وواعياً بخطورة محاولة الدول الأوربية فرض تصورها للعالم على الشعوب الآخرى. يقول بهذا الصدد: «إذا تركنا هذا جانباً، فإننا نجد في الضرورات الثلاث - والتي يجب على كل عقل طبقا لقوانينه الجوهرية الوصول إليها حسب كانط- الموضوعات الأساسية الثلاثة من جديد، التي دارت من حولها الفلسفة كلها تحت تأثير المسيحية ابتداء بالمدرسية إلى كريستيان فولف Christian Wolf. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم قد أصبحت بالنسبة للعقل البسيط في المتناول وعادية عن طريق أولئك الفلاسفة، فإنه لم يحسم بعد ما إذا كان من الممكن تطورها من خلال العقل، بعيداً عن الوحي، كنتاج خاص بجوهر العقل ذاته. ومن أجل الإتفاق على ذلك، لابد من الاستعانة بالتاريخ، للبحث فيما إذا كان القدماء والشعوب غير الأوروبية، وبالخصوص الهند- صينيين والكثير من الفلاسفة اليونانيين القدماء، قد وصلوا بالفعل إلى نفس المفاهيم، أو أننا نفرضها عليهم بالقوة، كما كان اليونانيون يجدون آلهتهم في كل مكان، بأخذنا بطريقة خاطئة كليا براهما الهند و التين Tien الصيني كإله [يعني الله المسيحي]. وما إذا كان التوحيد الحقيقي لا يوجد إلا في اليهودية والديانتين المنبثقتين عنها، وكون معتنقي هذه الأديان الثلاثة يعتبرون كل الديانات الموجودة على وجه الأرض ديانات وثنية. للإشارة فإن هذا التعبير خشن وفيه تحقير للآخرين. لذا من اللازم على الأقل إبعاد هذه النعوث من كتابات المفكرين [المقصود هنا المفكرون المسيحيون للقرون الوسطى]، لأنهم يحشرون البرهمانيين والبوذيين والمصريين القدماء واليونانيين والرومانيين والجرمانيين والغاليين و الإيروكوا Irokesen وباتاغونيين Patagonier و Otaneiter والأستراليين في نفس الكيس. ويرى مثل هذا التعبير [الوثنيين] مناسباً للعامة، لكن من

[1]- قد يستغرب بعض المفكرين المسلمين بتأكيدنا الدين في هذا الإطار، علماً أن الكثير منا في العالم المسلم يعتقد أن الغرب قد «تخلص من الدين»، والواقع أن الدين، سواء أتعلق الأمر بالمسيحية أم بالإسلام، «حي يرزق» في الغرب.

الضروري غلق الباب في وجهه بسرعة في عالم المفكر، الذي في إمكانه السفر إلى أنجلترا والإقامة في أوكسفورد. فالبوذية بالضبط، المعتنقة من طرف الكثير من الناس على وجه الأرض، لا تعرف أي توحيد، بل تـ perhorrescit، هو أمر مفروغ منه. و فيما يتعلق بأفلاطون، فإنني أرى أن التوحيد الذي يستعمله مرة مستوحى من اليهودية». ويضيف منتقداً العقلية الفرنسية «المتعجرفة»، ولابد أن نستحضر للذهن بأن فرنسا كانت قوة استعمارية قوية في ذاك الوقت: «لنواحي العالم الأخرى قردة ولأوروبا الفرنسيين. وبهذا فإن هناك توازناً»[1]. لكن هذا لا يعني أنه كان معاديا للفرنسيين، بل كان متفتحاً على فكرهم الثوري وممجداً فكرهم النقدي، بل كان يتقن لغتهم كتابة ونطقاً.

يقول نيتشه في كتابه «مولد التراجيديا»[2] شارحا الدور الذي كان كانط وشوبنهاور يلعبانه في نقد الثقافة الغربية القديمة: «إن الشر النائم في قلب الثقافة النظرية قد بدأ يقلق الإنسان الحديث الذي أخد يبحث بنفاد صبر في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر، من دون أن يؤمن كثيراً بهذه الوسائل {...}، وفي هذا الزمن عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرؤى الشاملة كيف تستعمل أسلحة العلم بدقة بالغة لكي تبرهن على نسبية المعرفة. إن هذا الرهان هو الذي أثبت لأول مرة أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق السببية ما هي إلا وهم من الأوهام، إذ بشجاعة وحكمة خارقتين للعادة انتصر كانط وشوبنهاور في أصعب المعارك. لقد انتصرا على التفاؤل المخفي في قلب المنطق الذي تأسست عليه ثقافتنا، وبالفعل فلقد كان هذا التفاؤل يرتكز على «الحقائق الأبدية» {...}».

يجب ألأا تحجب هذه الاستنتاجات الإيجابية في معظمها لنقد شوبنهاور معلمه كانط وربطها بمواقف الغرب التخريبية اتجاه الحضارات والثقافات الأخرى، مواقف شوبنهاور اتجاه الإسلام والمسلمين. ولا يعد هذا بتاتا تقوقعاً على الذات من جانبنا والسقوط الواعي أو الغير الواعي في تمجيد الذات والاستحمام في بركة نرجسية عربية مسلمة، بقدر ما يعتبر وضعاً للأصبع على كيفية إسهام المفكر الغربي ذاته، ابتداء من سقوط آخر معاقل المسلمين بالأندلس، وما صاحب ذلك من اضطهاد للمسلمين، في التنظير لتحقير الإسلام والمسلمين. لا داعي للتذكير هنا بالمواقف السلبية لشوبنهاور تجاه الإسلام، حتى وإن كان ذلك يؤطر في رفضه للديانات التوحيدية الثلاث، ذلك أنه لم يستثن أياً منها. نفس الشيء يمكن أن يقال عن كانط[3]. ومع ذلك نؤكد أن شوبنهاور قد يساعدنا

[1]- HN IV, S. 261.

[2]- Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Fritzsch, Leipzig 1872

[3]- فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

في فهم العقلية الغربية من الداخل، لأنه خلف إرثاً فلسفياً أثر في تاريخ الفلسفة الغربية إلى هذه الساعة. ما قد يهمنا في فكره ليس هو بالضبط انتقاده ديننا، بل كيفية «هدمه» الجانب من الفكر الغربي بأدوات فلسفية ونظام محاجات فيه اجتهاد كثير.

المراجع:

I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); - in: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, AA, II, .237, 252

.I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), AA, V, 120. 4 -

I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), AA, - .VI, 111, 137, 184. 5- E

I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), AA, VI, 428. 7- I. Kant, Der Streit der - .Fakultäten (1798), AA, VII, 50

- أرتور شوبنهاور، نقد الفلسفة الكنطية، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2014.

- يوسف سايفرت. البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة حميد لشهب، الطبعة الثانية، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2015.

- حميد لشهب، الطفل والله. الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل. البوكيلي للطباعة، المحمدية، 1998.

- إيمانويل كانط: «ما الأنوار؟»، ترجمة حميد لشهب، جريدة الإحاد الاشتراكي المغربية.

- إيمانويل كانط: „حول ادعاء الحق في الكذب لأسباب إنسانية"، ترجمة حميد لشهب، جريدة الاتحاد الإشتراكي المغربية.

مفهوم الضيافة الكونية عند كانط
التأسيس للمواطن العالمي

محمد سيد عيد[*]

"لم يكن كانط مواطناً ألمانياً، وإنما كان مواطناً عالمياً يحلم ببشرية يعمّها السلام ويرعاها العقل".. على هذه الفرضية المستخلصة من مشروع حول السلام الدائم، تتأسس هذه المقالة للباحث المصري محمد سيد عيد.

تتضمن المقالة مقاربات مفهومية لمعنى الضيافة الكونية ومقصدها، وبالتالي موقعيتها في الفلسفة السياسية بعامة وفلسفة كانط على وجه الخصوص.

المحرر

يندرج مفهوم الضيافة الكونية ضمن مشروع إيمانويل كانط نحو السلام الدائم Zumewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf 1796. جاء الكتاب مرجعاً صدىً للأفكار والمخاوف التي أعقبت سنوات طويلة من الحرب المدمرة بين بروسيا والرجعيات الأوروبية من جهة، والجمهورية الفرنسية الوليدة من جهة أخرى. كان الناس يحلمون بالسلام، وكانت أوروبا قد أنهكتها رحى الحرب. ومع أن المشروع الكانطي آنف الذكر كان رداً على تلك الحرب،لكنه شكل احتفاء بانتصار الثورة الفرنسية على الملكية وذلك بإعلان القوانين التي سنتها الثورة الفرنسية. وجد كانط في انتصار الجمهورية، انتصاراً لأفكاره، وخطوة نوعية في التاريخ البشري. لهذا كان كتابه تعبيراً عن قيم الثورة الجديدة، المتمثلة في الحرية والمساواة والإخاء، ونقضاً للأحكام القومية المسبقة.

تتلخص فكرة هذا المشروع في إيجاد حكومة جمهورية وتنظيم عالمي وبالفاظ كانطية أكثر تمييزاً، إنها نظرية عن الدولة تقوم على القانون، ونظرية عن سلام دائم. وفي كلتا الصياغتين، تعبر

*ـ باحث وأكاديمي ـ جمهورية مصر العربية.

هذه الألفاظ في واقع الأمر عن نفس الفكرة وهي فكرة الدستور القانوني، أو فكرة سلام عن طريق القانون. سواء داخل الدولة وبين الدول، فإن المسألة هنا هي انتقال من حالة الطبيعة التي هي حالة حرب إلى الحالة القانونية والتي هي حالة السلام. ويقوم كانط بمهمته عن طريق الاعتماد على تصوراته للأخلاق والتاريخ، مبيناً اعتماد السلام على القانون، والقانون على العقل، وحركة في طبيعة الاشياء نحو دولة حرة، وعاقلة وبالتالي نحو دولة محبة للسلام.[1]

يأتي مفهوم الضيافة ضمن المادة النهائية الثالثة لمشروع السلام الدائم: حيث تقر المادة الأولى: يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً.

والمادة الثانية: ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة.

ينطلق إيمانويل كانط في مفهوم الضيافة من الملكية المشتركة لسطح الأرض الذي يعيش عليها البشرية جمعاء. إن هذا المبدأ الذي ينطلق منه كانط يجعلنا نتساءل ما الخلفية التي يستند إليها كانط هل هي خلفية سياسية يستند فيها الى الحق القانوني لكل البشر في ملكية الأرض؟ أو أن الالتزام بواجب الضيافة هو واجب أخلاقي وضرورة يجب احترامها؟

إننا منذ الوهلة الأولى نجد أن لدى كانط خلفية تشمل كل من السياسي والأخلاقي معا وهي خلفية كونية تشمل البشر كلهم، فهو يذكر منذ البداية أن هذه المادة ليست كالمواد السابقة التي تتحدث عن محبة الناس، بل عن الحق "Recht" وذلك الحق هو المشترك بين الناس جميعا إنه الحق الطبيعي المشترك بين البشر. إنه يتحدث منذ البداية عن القانون المدني الكوني Das Weltburgerrecht فيقول في العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم: "يجب أن يضع القانون المدني العالمي شروط للضيافة العامة"[2](*)

ويعرّف كانط الحق بأنه "جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية". وهذا التعريف ينجم عن الفكرة الكانطية في استقلال الإرادة وسيطرة الغايات من جهة وينقل من جهة أخرى الصيغة نفسها لـ"إعلان حقوق" العام 1789. وحقوق الانسان هي: الحرية من حيث إنه انسان، المساواة بوصفه ذاتا أمام (قانون) أخلاقي واحد، الحق في أن يكون المرء مواطنا أي حق جميع

[1]- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، ت: محمود سيد أحمد، م. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ج2، ص 168

[2]-(*) "Kant: "Das Weltburgerrecht soll auf bedingungen der allgemeinen Hospitalität einschrank sein, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer , Bd. 11,s. 214

أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال) بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك. إن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها واحترامها أساس كل نظام سياسي مشروع. وهذا الدفاع هو غاية كل سياسة. وليست الغاية هي السعادة أو رضى المواطنين والشكل السياسي الوحيد الذي يلبي هذه الغاية هو الشكل الجمهوري (المناقض للشكل الاستبدادي) الذي يستلزم النظام التمثيلي وفصل السلطات كآلتين مشخصتين وحيدتين ويقر كانط بالملكية الدستورية[1].

وهذا الحق المدني العالمي وهو حق المرء أن يكون كونياً أو مرتبطاً بالعالم كله هو يعود إلى سقراط حين تم سؤاله عن وطنه فأجاب: ليس أثينا ولكن العالم. فسقراط الذي كانت معرفته أكبر من كل الآخرين نظر إلى الكون على أنه وطنه، ومعرفته وأعماله الخيرة وحسه المدني كانت لكل البشرية، خلاف ما نفعله نحن الذين لا ننظر إلا لأقدامنا. لكن ماذا يعني أن يكون المرء كونياً وكيف لكوني أن يكون ديمقراطياً إذا كانت الديمقراطية عند اليونان لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ أرسطو كان يقول إنه للحياة خارج حدود المدينة يجب على الإنسان أن يكون إما حيواناً أو إلهاً. وبما أن البشر ليسوا هذا ولا ذاك والكوزموس ليس المدينة، فإن الكوزموبوليتي ليس فعلاً بمواطن ولكنه كائن آخر. ويؤكد الكلبيون مثل ديوجين هذا الاستنتاج، ويزعمون أنهم لا يشعرون في كل مدينة بأنهم في بيتهم، وإنما هم لا يبالون بكل المدن. إن الكوسموبوليتي رحّالة من دون وطن، يعيش في انسجام مع الطبيعة والكون ولكن ليس مع مدينة البشر التي ينأى بنفسه عن ترهاتها[2].

لقد شدد كانط في عنوانه على الحق الكوني أولا، وهو حق مواطني العالم. فنحن إذن في فضاء الحق، ولسنا ببساطة، في فضاء الاخلاق والسياسة، أو باقي الاجناس الأخرى، وهو حق محدد بعلاقته بالمواطنة، مما يعني علاقته بالدولة وبمواطن الدولة بما هو مواطن دولة عالمية.[3]

إن هذا الاتجاه نحو الكونية هو امتداد لفلسفة لدى كانط امتدت لديه منذ كتابته مقالة حول فكرة

---

[1]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ت: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، 2010، ج2، ص 645.

[2]- سيلا بن حبيب: محاضرة القتها في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية الذكرى 60 للدستور الألماني ودعم أسس الحرية ونشر النص للمرة الأولى في مجلة Blätter für deutsche und internationale Politik, 6/2009 ، ت: رشيد بوطيب، معهد جوته، فكر وفن، يونيو 2012.

[3]- جاك دريدا، قوانين الضيافة، ت: أحمد أمين الزراعي، صلاح الداودي، نشرت ضمن كتاب جمالية العيش المشترك إعداد فتحي التريكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2016، ص16

تاريخ كوني من وجهة نظر كسموسياسية (1784) إلى نزاع الكليات (1798) مرورا بمشروع سلم دائمة (1796) ومذهب الحق من ميتافيزيقا الأخلاق (1797). إنها فلسفة تجد أشكالها الرئيسة في صياغة القضية الخامسة من فكرة تاريخ كوني (1784) إذ يعلن كانط "أن أكبر مشكلة للنوع البشري تلك التي تجبره الطبيعة على حلها هي إدراك مجتمع مدني قائم على الحق الكوني. إن الأمر يتعلق عنده بمشروع دستور كوني هدفه السلم الدائم أو ما يسميه الدولة الكسموسياسية. وهو الأمر الذي ينتهي إليه كانط في خاتمة مذهب الحق قائلا: "إن هذا الدستور الكوني والدائم للسلم. يمثل الغاية الأساسية التامة لمذهب في الحق في حدود مجرد العقل". لكن أي سلم دائم ممكن بين بشر لا يشهد تاريخهم، في نظر كانط على "غير نسيج من الجنون وأحيانا خبث وتعطش، إلى التدمير الرهيب". وأي سلم دائم ممكن بين بشر "ليست حالة الطبيعة لديهم، سوى حالة حرب، إن لم تكن مفتوحة فهي على الأقل مستعدة دوماً للاشتعال"[1].

وإذا عدنا مرة أخرى إلى العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم، ـ سنجد أنه يجب أن يضع هذا القانون الكوني شروط للضيافة. فما تلك الضيافة التي يجب على القانون الكوني تحديدها؟

لقد استخدم كانط مصطلحين للتعبير عن الضيافة هما: Hospitalität و(wirtbarkeit) بين قوسين وقد اكتفت الترجمات الإنجليزية والفرنسية بترجمة الكلمة الأولى وهي تترجم للانجليزية بـ Hospitality وللفرنسية بـ Hospitalité وهما يعنيان حسن الضيافة وإلى العربية حسب ترجمة عثمان أمين إلى الإكرام.

أما عن الكلمة الألمانية (wirt-barkeit) التي يضيفها كانط بين قوسين معادلاً للفظ اللاتيني Hospitalität، wirt تعني في نفس الوقت المضيف والضيف بمعنى المضيف الذي يستقبل host بالإنجليزية gast، صاحب الفندق أو صاحب المطعم مثلا، وتعني wirgish شأنها شأن gastlich المضياف، المرحب، وتعني welthouse، المقهى، النزل، المكان الذي يأوي ويستضيف. وتفيد كلمةwelt ،gast هنا في آن المضيف الذي يستقبل ويمنح الضيافة في نزله وصاحب المنزل الذي يبقى، بطبيعة الحال، سيّدا في عقر داره ويستضيف. ففي الاستضافة يظل المستضيف سيداً في داره، مما يجعلنا نشك في قابلية الاستضافة لأن تكون

[1]- أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط في فضاء هابرماس: أو كيف الكلام على "السلم الدائم" ؟
http://www.nadyalfikr.com/showthread.php?tid=5972

نموذجا للضيافة. فالزائر ليس بالضرورة ضيفا، والضيافة تحق للزائر اللامنتظر واللامرغوب فيه كما تحق للضيف الذي نأتي به لدينا.[1]

ويوضح كانط تعريف الضيافة بأنه حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه، مادام مسالماً. ويجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا لم يكن في ذلك ما يضر بمصلحته. وليس للأجنبي أن يدعى لنفسه حق الضيافة بوصفه ضيفاً، لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة، بل حقه مقصور على "حق الزيارة" وهو حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش عليها.[2]

وهنا نعود مرة أخرى إلى المنطلق الكوني الذي يجعل من القانون ليس مدنياً خاصاً ببلد معينة بل قانونا كونيا للأرض جمعاء. إن ذلك القانون المدني الكوني هو الذي ينظم العلاقة بين الضيف والمضيف. ويفترض كانط في النزيل الأجنبي أن لديه خلقاً للضيافة أي إنه لا يجبر الدولة المضيفة على ضيافتها، كذلك فإن هذه الضيافة هي محدودة باتفاقيات خاصة تكتب فيها مراسم الاستقبال والضيافة والتحركات، فهذه سلوكيات واجبة ومحددة بقانون بين البلاد أولاً. والحقيقة أن تلك العلاقة بين الضيف والمضيف هي إشكالية مزدوجة وضعها كانط منذ البداية حين ذكرها بمصطلح (wirtbarkeit) بين قوسين فهي إشكالية الأنا الذي يستضيف والآخر الغريب الضيف ولكن كانط وضع الاثنين معا بوصفهما شيئاً واحداً مقابل للضيافة ولكن ماذا عن المضيفة وهي كلمة عربية تطلق في صعيد مصر قديماً؛ ذلك المكان بالمنزل - حيث يطلق على المنزل لفظ الدوار- الذي يتم استقبال الضيوف به وهذا المكان كان يرتب بأفضل ما في المنزل لاستقبال الضيوف، وتلك القاعة التي يجلس فيها بطبيعة الحال المضيف أو أهل الدار الموجودون داخل المضيفة للترحيب بالضيوف.

إن هذه المضيفة التي نجدها في تراثنا الشعبي هي ما يتحدث عنها جاك دريدا في قصة كلوسفسكي "روبرت هذا المساء" المنشورة سنة 1953؛ حين يتحدث دريدا عن الضيف الذي يسمح بشكل ما للمضيف بالدخول إلى بيته، فظهور الضيف على العتبة في اللحظة ذاتها التي ظهر فيها هذا الضيف خلف العمة روبرت ليسمح لأوكتاف بأن يشعر بأنه هو الضيف. فالمضيف يصبح الضيف بفضل الضيف وذلك بسماحه للضيف بفتح الباب، وهو القادم من الخارج.[3]

[1]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 19.

[2]- كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952، ص59

[3]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 37

فإذا كان ثمة ضيف ومضيف فمن المضيفة وأين تكون؟ إنه الكون الفسيح وعلاقة الانسان سواء كان ضيفاً أو مضيفاً بالكون هي علاقة كوزموبوليتانية أي علاقة هذا الكائن المدني المحدد بهذا الكون الفسيح. لذلك كان يجب على هذا القانون الكوزموبوليتاني أن يضع قانوناً ينظم فيه هذا التناقض الواقع بين المضيف والغريب (الضيف).

إن الكون، الكوزموس هو ما يتقبل، الحاوي كما يقال إن الاستقبال والقبول هما من الكلمات التي كثيرا ما تستعمل في مداخل المستشفيات وهو ما كان يسمى قديماً في فرنسا مأوى وملاجىء للضيافة العمومية. وهو الذي يتقبل ويرحب ويشاطر أو يقبل الآخر. يشاطر ما يقوله الآخر ويقبل ما يفعله.[1]

ويرى كانط أن ما يفعله العرب سكان الصحراء من استباحة النهب لكل من يقترب من قبائلهم هي أمور تتنافى مع ذلك الحق الطبيعي. وعلى الجانب الآخر الذين اكتشفوا البلاد الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل قد عدوها بلاداً لا أصحاب لها، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزناً.[2]

إن هذا الموقف من العرب تجاه الحق الطبيعي يختلف تماما عن موقف كانط في موضع آخر في ملاحظات حول مشاعر الجميل والجليل (1764) الذي يقول فيه عن العربي إنه: الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق، ولكن المشوب بشعور كثيراً ما ينقلب إلى مغامرة خطرة. إنه مضياف، ذو سماحة، وصادق؛ إلا أن حكاياته وقصصه، وأحاسيسه عامة، مخلوطة، في كل آن، بشيء من الأعاجيب. إن خياله المحموم إنما يقدم له الأشياء في صور غير طبيعية وملتوية، حتى انتشار ديانته إنما كان مغامرة كبيرة. وإن كان العرب بمنزلة إسبان الشرق، فإن الفرس هم فرنجة آسيا إنهم شعراء جيدون، مهذبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة، والأناقة إنهم ليسوا بأتباع متشددين للإسلام، وإنهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأن يتأوّل القرآن بقدر محمود من الترفق والتلطف.[3]

أما فيما يخص الأوروبيين فإن كانط قد نادى في العديد من مؤلفاته بنقد هذا الاستبداد الواقع ونأخذ مثالاً من نقده الأمة الانجليزية. فهو يقول في ورقة كتبها 98/1797 أصدر فيها حكماً عاماً على إنجلترا فقال: "إن الأمة الإنجليزية، نظروا إليها بوصفها شعباً، هي كل من الناس جدير بكل تقدير فيما يتعلق بعلاقات أبنائها بعضهم ببعض. لكنها بوصفها دولة في

[1]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 30

[2]- كانط، المرجع السابق، ص62

[3]- عبد الرحمن بدوي: إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص97

مقابل دولة أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلط على الآخر وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها" وقد عبر كانط في موضع آخر ووصف الإنجليز بأنهم في جوهرهم هم أسفل أمة في العالم. إن العالم كله هو في نظرهم إنجلترا، وسائر البلاد والناس ليسوا إلا أتباعا لهم ورعية ومتاعاً لهم.. وهذا كله يجعل الإنجليز يستحقون البصق عليهم. وأني لا أرجو أن يحطم كبرياؤهم.[1]

وحين قامت أمريكا بحرب التحرير ضد الاستبداد الإنجليزي في المرحلة ما بين سنة 1776 وسنة 1783 كان كانط شديد الحماسة لأمريكا الشمالية. وقال في هذا الصدد: "إن استبعاد إنجلترا أمريكا يمثل رجعة في التاريخ الحالي لإنجلترا فيما يتعلق بتفكيرها العالمي. إنهم يريدون من الأمريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا وينقلوا الخير إلى أكتاف غيرهم."[2]

ويستكمل كانط حديثه عن خرق الحق الطبيعي ولكن هذه المرة بصيغة أخلاقية قائلا: "والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار، وأن جزر السكر التي هي مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتنانا، لا تعود بمورد حقيقي، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر، فضلا عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة، وهي تكوين بحّارة للخدمة في أساطيل الحرب، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوروبية. وتؤدي هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتديّن والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة، مع أنها تروي ظمأها بالمظالم والآثام. أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء، على تفاوت في قوتها، قد بلغت حداً يجعل امتهان حرمة الحق في مكان من الأرض يتردد صداه في كل مكان ففكرة التشريع العالمي لم تعد تبدو صورة خيالية للحق، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب، المشتمل على القانون المدني وقانون الشعوب."[3]

هنا نعود إلى السؤال الذي سبق وأن أثرناه منذ البداية حول الخلفية التي يستند إليها الحق القانوني هل هي ملكية الأرض أي خلفية سياسية أو هي خلفية تهدف إلى الالتزام بواجب الضيافة؟ ونقوم هنا بتعديل طفيف على السؤال المثار وفقاً للنص الأخير لكانط.

[1]- المرجع السابق، ص94

[2]- كانط، المرجع السابق، ص63-64

[3]- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، سبق ذكره، ص 184

وهو: هل هي خلفية سياسية تنظر إلى الغاية وهي الخير الاقصى والسعادة والسلام للجميع أو أنها خلفية تهدف إلى الواجب الأخلاقي والالتزام بقانون الضيافة المتفق عليه بين البلاد المختلفة (وهو قانون غير مكتوب كما يصرح في نهاية نصه عن الضيافة)؟

لننظر أولا – قبل الشروع في الإجابة عن السؤال السابق - في النص السابق. لقد حدد بصورة صريحة وبين قوسين (إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) وتحدث عن الموقف الأخلاقي من الاستعباد وكذلك التظاهر بالتدين. وبالتالي هنا يتحدث كانط عن الواجب الأخلاقي الذي يمنع من المشاركة في الحروب وكذلك الواجب في التحرر والمطالبة بالحقوق الانسانية. فيتحدث كانط مثلا عن مصطلح حرمة الحق die Rechtsverletzung أو التعدي على القانون. إن تلك الإشارات الأخلاقية تدل على القانون الأخلاقي الذي يريد كانط أن يضعه بصورة كلية كونية على العالم للالتزام به.

وإذا خرجنا من هذا الإطار الضيق للنص السابق لوجدنا أن تلك المشكلة التي تؤرق كانط - والتي حاولت القراءات المعاصرة التخلص منها - وهي إشكالية الأخلاقي السياسي. فهي إشكالية حاضرة في ثنايا مشروعه حول السلام الدائم. إنها إشكالية الحرية والإرادة، الغاية والوسيلة، السياسي الكوني أو الإلزام والقانون.

لقد انتهى مشروع نحو السلام الدائم بتذييل حول الخلاف بين الأخلاق والسياسة حينما قال إن السياسة تقول "كن مستبصراً كالثعابين" وتضيف الأخلاق شرطاً مقيداً. و"كن بسيطا كالحمائم". إن أي صراع بين السياسة والأخلاق يجب أن يُحل عن طريق خضوع السياسة الخالصة للأخلاق. يحتوي القول "الأمانة هي أفضل سياسة" على "نظرية" يتم فضحها، في الغالب، عن طريق الممارسة، لكن القول "الأمانة النظرية الحقيقية أفضل من أي سياسة" لا يمكن اقتحامه عن طريق أي ممارسة على الإطلاق. ويقابل كانط بين "الأخلاق السياسي" الذي يحاول أن يلوي الأخلاق لكي يجعلها تلائم السياسة "والسياسي الأخلاقي" الذي يستمد فعله السياسي من معرفته للواجب. يرفض كانط قواعد الفطنة السياسية الماكيافيللية التي تلجأ إلى حكمة الناس العملية أو تجربتهم كأن تقول "افعل، اعتذر"، "تبرأ من أفعالك كما تريد"، "فرق تسد" لصالح القاعدة الأخلاقية التي تقوم على معرفة الإنسان "تسود حتى لو فنى العالم من أجلها". وحين تتصارع السياسة والأخلاق، فإن الأخلاق تحل الصراع بطريقة تميز ماهيتها الخاصة. أي إنها تحط من قدر المبدأ المادي، أو

نتائج الفعل، ومن ثم تركز على المبدأ الصوري.[1]

وكان الحل لدى كانط في القانون حينما انتهى إلى آخر فقرة فيه قائلا: "إذا كان هنالك واجب، يضاف إليه أمل معقول في تحقيق سلطان القانون العام، ولكن بالسير في تقدم مطرد إلى ما لا نهاية، فإن "السلام الدائم" - الذي ينبغي أن يخلف ما قد أسموه خطأ بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) - ليس بالفكرة الجوفاء، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئا فشيئا، زاد اقترابها من غرضها"

وفي النص الأخير لكانط نجد أنه يوجد شبه التحام أو انصهار لكل من الغاية والوسيلة معا. صحيح أنني لا أعرف كيف أتصرف هل السلام من أجل الواجب أو أفعل الواجب من أجل السلام! ولكن واجب الضيافة الذي يقوم به المضيف من أجل إكرام ضيفه هو واجب يبدأ بالسلام وينتهي بغاية السلام. إنها حالة قبول للآخر واستقباله، وذلك هو المدخل الحق الذي يمكن على طريقه أن ينصهر كل من الغاية والوسيلة في قانون كوني فسيح يتسع لمضيفه البشرية.

[1]- المرجع السابق، ص126

الدين الأخلاقي عند كانط
وحدة الفطرة والعقل

غيضان السيد علي[*]

يسعى هذا البحث إلى بيان المسألة الأخلاقية ـ الدينية انطلاقاً من القواعد التي قدمها كانط في إطار نقد الدين الأخلاقي.

يبيّن الباحث أن الدين في بعده الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة الذي يتشكل وجوده وبنيته في منطقة المشاعر الإنسانية.

وعلى هذا الأساس حلّت القضية الأخلاقية بوصفها قضية تأسيسية مسبقة في وجود الدين.

وسنجد في البحث إجابات عن مجموعة من الأسئلة حول ماهية الدين والألوهية والعبادات.

المحرر

يُقدّم إيمانويل كانط I.kant (1724- 1804) الدين الأخلاقي المؤسس على أخلاق العقل على أنَّه الدين الواحد الحق، دين كافة شعوب الأرض، وبوصفه الوسيلة المُثلى التي يمُكن من خلالها تفادي كافة الويلات التي يتعرض لها السلام العالمي، إذ يرى أنَّ الإيمان بالدين الأخلاقي يُخَلِص البشريّة من دواعي الصراعات والحروب. فالدين التاريخي (اليهودية والمسيحية والإسلام) يمزق وحدة الجنس البشري في أشكال إيمانيّة متعارضة، لا يمكن لها أبداً أن تتوحد بوصفها عقائد تاريخية؛ فكافة الحروب التي هزت أوصال العالم وأدمت جراحه في كل أشكالها من وجهة نظر كانط لم يكن لها سبب سوى صراع العقائد والأديان التاريخية. أمّا الدين الأخلاقي فهو دين نقي، دين داخلي، يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات،

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية

يخلو من التعصب والصراع، ويقوم في جوهره على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيّة بوصفها أوامر إلهيّة. أي أنْ يفعل الإنسان الخير بوصفه أمراً إلهياً مقدساً لا يبتغي من وراء أدائه نفعاً دنيوياً أياً كان سوى أن يُشعل اللهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا.

فأَنْ نَتَعَبد في الدين الأخلاقي أو أنْ نفعل فعلاً تقياً ورعاً هو أن نفعل الخير بإرادة حرة احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، ذلك القانون الذي يأمرنا من عليائه بأداء الفعل الخيِّر من دون النظر إلى نتائجه. فالفعل الأخلاقي عند كانط لا يستمد قيمته من لذة ينشدها، ولا يستمد قيمته من منفعة يسعى إلى تحقيقها، وإنّما يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافع من الشعور بالواجب وبإرادة خيّرة، إذ يجعل كانط من الإرادة الخيرة شرطاً ضرورياً لكي يكون الفعل الأخلاقي خيّراً، فالفعل الأخلاقي يكون خيّراً فقط إذا لازمته إرادة خيّرة، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته، لا لما يترتب عليه من نتائج. أما بقيّة الخصائص الخيرة والواجب والطبيعة التي تعد خيّرة، فإنها لا تكون خيراً أو شراً إلا بمقدار ارتباطها بالإرادة الخيرة[1]. وإذا التزم المرء بما يمليه عليه ذلك الأمر الباطني النابع من الفطرة، والذي أساسه أن يعمل كلّ إنسان على نحو يصح أنْ يكون فعله قانوناً عاماً للبشر أجمعين، قاده هذا الأمر إلى صميم الدين الأخلاقي الذي هو دين للناس كافة. فالأخلاق تأتي أولاً ثم يتبعها الدين الذي يتأسس عليها، فهو المصير الذي يؤدي إليه الالتزام الأخلاقي الحقيقي.

ومن ثم يثير هذا الوضع مجموعة من الأسئلة المهمة، نعمل على الإجابة عنها من خلال هذه الورقة، من قبيل: ما طبيعة هذا الدين؟ وما طبيعة الله في هذا الدين؟ وكيف تكون العبادات والمعجزات من منظور هذا الدين؟ ومن أين ينبع الشر في الدين الأخلاقي؟ وكيف رأي كانط أن الدين الأخلاقي يجنب البشرية دواعي الصراع والحرب؟ وهل يعد الدين الأخلاقي ديناً جديداً دعا إليه كانط؟ وسنحاول الإجابة عن تلك الأسئلة من خلال رؤية نقديّة لتناول كانط لما أطلق عليه الدين الأخلاقي.

أولاً: طبيعة الدين الأخلاقي

الدين الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت

[1]- (Kant، Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994، p.256.

الأخلاق افتراضاً مُسبقاً وأساساً لوجوده، وهو المصير الذي يؤدي إليه الإلزام الخلقي الحق، وتقتضيه الحرية الإنسانيّة، ويؤسس على العقل المجرد وحده في استعماله العمليّ، قوانينه قبلية مُطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخيّة، وهو ليس دين شعب دون آخر بل هو دين الطبيعة البشريّة الذي يليق بكافة الكائنات العاقلة. ويطلق عليه كانط مسميات متعددة: الدين الأخلاقي، ودين الفطرة، ودين العقل النقي، والمعنى واحد لديه بلا اختلاف.

ومن ثمّ فهو دين يروم الخروج بالإنسانيّة من دين الطقوس الشكليّة والشعائر إلى دين العقل، من دين تاريخي خاص بشعب بعينه إلى دين عقلي كوني هو دين لكل الشعوب. والجدير بالذكر أنَّ كانط يرى أنّه من الممكن أن يحمل أي شخص دينين في قلبه، أحدهما عقلي والآخر طقوسي شعائري تاريخي، يحمل ديناً يحكيه وآخر يفكر فيه، وإنَّ أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدين الذي يُحكى إلى الأطفال قابلاً للتحول إلى مفهومات خُلقيّة في عقولهم، وقابلاً للفهم.

إذاً هو دين تختلف طبيعته عن الأديان التاريخية، بل يمكن تحديده تحديداً تاماً من خلال مقارنته بالأديان التاريخية، فإذا كانت الأديان التاريخية تؤسس على الوحي في المقام الأول فإنه يمكن القول إن كل دين يفترض الوحي مسبقاً ليس ديناً أخلاقياً، لأنه ليس ديناً مؤسساً على قانون العقل المجرد وحده. وإذا كانت الأديان التاريخية هي أديان مأمور بها ومصدر هذا الأمر هو الوحي الخارجي(السماوي) فإنَّ الدين الأخلاقي ينبع من الوحي الداخلي الكامن في العقل الإنساني. وإذا كانت الأديان التاريخية أدياناً تُعلم أي تعتمد في بقائها واستمرارها على التعليم عن طريق التقليد والنقل فإن الدين الأخلاقي ينبع ويتأسس على أخلاق العقل وحده.

ومن ثم يرى كانط أهميّة وجود الدين الأخلاقي ويميزه من كافة الأديان التاريخيّة؛ فإذا كانت الأديان التاريخية تقوم على افتراض الوحي مسبقاً، فإنها بذلك تعد أدياناً مؤسسة على الوقائع التاريخيّة وتقوم على الخضوع والطاعة السلبيّة، إنها أديان ترى الوحي دليلاً للتعامل مع الله وليس مع الإنسان، يتحول فيها الدين إلى خدمات وعبادات وطقوس وشعائر استرضاءً لله بدلاً عن أن يكون الدين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانية نحو غيرنا من البشر بوصفها أمراً إلهياً. ومن ثم يرى كانط أن الأديان التاريخية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي أديان تتعامل مع الله وكأنَّه حاكم دنيوي نسترضيه ونستعطفه ونتزلف إليه ونتملقه ونعتقد أنَّ ذلك يرضيه عنا ذلك الرضى الإلهي الذي يكون مِنَّةً وإحساناً، وهذا ما يصرح به كانط إذ يقول: "إنَّ إيمان الإنسان بأنَّ كل ما يمكنه فعله حتى يكون عند الله مرضياً، هو أن

يكون ذا سيرة طيبة، ليس سوى مجرد وهم ديني وعبادة باطلة"[1]. أمَّا الدين الأخلاقي فهو إيمان داخلي يقوم على الاستعداد الأخلاقي للفرد ولا يعتمد في ثبوت صدقه على المعجزات والأسرار ولا يحتاج إلى مثل هذه الطقوس والشعائر والعبادات الشكلية، فقط هو يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية. وهو قادر على أن يدعم ذاته على أسس عقلية.

ويسوّغ كانط وجود الدين الأخلاقي ويميزه من الدين الأخلاقي من خلال تساؤله: كيف يكون الإنسان فاضلاً لمجرد أنه يقيم الشعائر والطقوس الدينيّة وهو في نفس الوقت مذنب ومتعدٍ على القانون الأخلاقي؟! فالله غني عن العالمين في حين أنَّ الإنسان في حاجة إلى إحسان أخيه الإنسان، ومن ثم يعول كانط على معاملة الآخرين احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، وذلك هو الدين الحق الذي يجعل الإنسان جديراً بالسعادة ويجعله عضواً في مملكة الغايات. والدين الأخلاقي هو دين مؤسس على العقل يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل، ومن ثم لم يعد عند كانط محل لأن يجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز، فمثل هذا الرمز يقتضي معارف لا نستطيع أن نملكها؛ لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس، فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كانط، وإنما هي اعتقادات يستطيع العقل النظري أن يتصورها من دون أن يستطيع إثباتها. فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقياً ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقياتنا حينئذ إلا أخلاقية ميكانيكية، ولما كنّا إلا دُمى يحرك خيوطها الخوف والرغبة[2].

وهذا التصرف الداخلي الحر الذي يقوم به المرء احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، هو عينه الأمر الأخلاقي الذي يعرفه كل إنسان من خلال عقله المجرد الخاص في استعماله العملي، هو ما يريده كانط أن يكون أساساً للحياة الأخلاقيّة والحياة الدينيّة معاً، ما دامت الأخلاق سابقة على الدين ومؤدية إليه، ولذلك كان من الطبيعي أن يرد السلوك الديني (الاعتقاد بوجود الله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقي، وهو مثل أعلى قد اختير في حرية، ولم يرد أن يجعله قائماً في طاعة حكم خارجي، ولا في القيام بالحركات الآلية المعروفة في بعض العبادات والشعائر الدينية[3].

[1]- **Kant، Religion with in Boundary of pure reason translated by J.W. Semple، university of Toronto library، 1950، p.228.**

[2]- **محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة:نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2008، ص 118.**

[3]- **عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000، ص 74.**

ومن ثم يمكننا أن نوجه سهام النقد لتصور كانط طبيعة الدين الأخلاقي؛ إذ إنَّه لم يضع العقل في أطر دينيّة وإنما وضع الدين في أطر عقليّة محضة، ولا شك أن عقلنة الدين وحصره في نطاق العقل وحده بالمعنى الكانطي أمر يستبعد دين الوحي المتعارف عليه؛ لكي يسود العقل الذي يقضى على مفاهيم الدين الرئيسية مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي تلك المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ليبقي فقط على الإيمان الأخلاقي إيمان العقل العملي المحض، دين الوحي الداخلي الذي هو من وحي عقلنا الخاص والذي يتجلى في الواجب الأخلاقي غير المشروط، بل يجعل كانط من هذا الوحي الداخلي أساس معرفة الوحي الخارجي(التاريخي) وهل هو موجود حقيقة أو لا؟![1]. وهو بذلك يخالف محدودية العقل التي أثبتها في نقد العقل المحض إذ صرح كانط بصيغة نقدية صرامة بأنَّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات. إنما هي محاولات غير مُجدية تماماً ولا فائدة من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أنَّ الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أي شيء إلهي، لأن كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال مباطن لعالم الظواهر، أي لا يمكن أن تستخدم إلا في الطبيعة[2]. ولذلك فإنَّ استعمال العقل في مجالات ما وراء الطبيعة يعد فوق طاقاته، وإن عقلنا النظري ليس قادراً على هذا ولا معداً له، كما أن قانون السببية يعد قاصراً أيضاً في أن يؤدي إلى الكائن الأسمى، لأن هذا القانون لا يصدق إلا تجريبيًا فقط، وإذا أخضعنا هذا الكائن الأسمى لقانون السببية فإنه حينئذٍ سيكون مشروطًا بدوره شأن الظواهر الطبيعية التي يدرسها، وهذا لا يصح بالنسبة للكائن الأسمى.

فكانط إذاً يرفض رفضًا قاطعًا كل أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يظهر توقفه عند حقل التجربة الممكنة وأن الأفكار المفارقة حين يساء فهم معناها وتتخذ على أنها مفاهيم واقعية فإنها حينئذٍ تكون مضللة[3]. فكيف يأتي كانط في «نقد العقل العملي» ويجعل من الله الضامن للأخلاق. فإذا كانت الأخلاق اللاهوتية تجعل من الله الخير الأخلاقي الأقصى ومشرّع القانون الأخلاقي في الآن نفسه، وبناء على خوف البشر من عقاب الله هو الذي يجعلهم يمتثلون للقوانين الأخلاقية، فكيف لنا أن نفهم الأمر في الأخلاق العقلية للدين الأخلاقي التي تتشكل بعيداً عن أي تصور لله كيف تنتهي عند كانط بالتسليم بوجود الله الذي يكافيء السلوك الخيرّ؟! وإذا كان هناك الله المكافيء للسلوك الخيرّ ومن ثم يتشجع المرء لفعل السلوك الخيرِّ

[1]-**Kant، Lectures on philosophical theological، trans، by: Allen W. Wood and G. Clark، Cornell university press، London، 1978، p.160.**

[2]-**محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 69.**

[3]-**المرجع السابق، ص 71.**

ألا يعد ذلك مناقضاً للنزعة الديونطولوجية التي تزعمها كانط والتي لا تربط الفعل الخيّر بنتائجه؟ وكيف يطلب كانط من الإنسان الانصياع للواجب الأخلاقي في ذاته من دون أن يبشره بثواب أو ينذره بعقاب.. إنه يتحدث عن دين طوباوي لا يطلب بشراً إنما يطلب ملاكاً.

ثانياً: طبيعة الله في الدين الأخلاقي

يعد تصور الله في الدين الأخلاقي مخالفاً لما هو عليه في الأديان التاريخيّة، فإذا كان الله في الأديان التاريخية تصوراً سابقاً لكل شيء، يأتي الإيمان به أولاً، ثم يحدد لنا عبر الشرائع والتعاليم السماوية بعد ذلك التعاليم والواجبات الأخلاقية. فإن الله في الدين الأخلاقي يأتي لاحقاً على الأخلاق؛ فقد وجد كانط أنَّ قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلب دعائم أساسية تقوم عليها. فرأى أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. فالحرية أساس التكليف؛ إذ لا يسأل عن أفعاله من افتقد حرية اختيارها، وإذا كان أداء الواجب يسوّغ إسعاد صاحبه فإن الحياة الدنيا أقصر من أن تتسع لتحقيق السعادة الكاملة، ومن هنا لابد من التسليم بخلود النفس، أي بوجود حياة أخروية تتحقق فيها السعادة الكاملة. والعدالة تقتضي أن توزع السعادة بمقدار حظهم من أداء الواجب، وضمان هذا إنما يكون بوجود الله. ومن ثم فالله في الدين الأخلاقي هو أمر تال للأخلاق وليس سابقاً عليها.

يتضح إذاً أنَّ كانط يرى أنَّ الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائيّة للإنسان إنما هو حاجة أخلاقية. فالإيمان بالله لا يأتي من خارج الإنسان، بل هو فكرة تنبع من الأخلاق. ومن ثم فالإنسان لا يكتسب الفضيلة والخُلق من التدين؛ بل إنَّه لا يصبح متديناً إلا لأنه على خلق، ويريد بحريته أن يعطى غاية نهائية لهذه الحرية. إن حاجة الإنسان إلى «احترام أعظم» من كل أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما «موضوعاً للعبادة». فالعبادة ليست إلا نوعاً من الاحترام لأجلّ وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض.

ويسوغ كانط هذا التصور لطبيعة الله؛ لأنَّه يرى في تصور الله في الأديان التاريخية ما يناقض الأخلاقيّة ويجافيها على طول الخط ؛ لأنَّ البشر يصورون كل أنواع الصفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم لله. وبالطبع مثل هذا التصور يمكن أن يربي الخوف فينا، ويحركنا لنتبع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب. فالأخلاق الطبيعية تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور لله، وتكرس حماستنا ببطء لتسويغ قيمنا الداخلية الخاصة وتزداد حماستنا ونصل إلى الفائدة

من الأخلاق ذاتها ونسلم بوجود الله، فالله هو الافتراض الضروري الأسمى[1].

لا شك أن تصور فكرتي «الله» و«السعادة» يعرضان رؤية كانط للدين الأخلاقي كلها للنقد، فالدين يعتمد على الأخلاق، والأخلاق عند كانط تعتمد على الأوامر المطلقة لا المشروطة، والأوامر المطلقة هي التي تخلو من أيّ قيد أو شرط وتكون مطلوبة لذاتها ونابعة من العقل. فهي إذن ليست وسيلة لتحقيق أهداف أخرى أبعد منها كالحصول على منفعة أو لذة. ومن ثم يكون افتراض الله على أنه مكافئ لفعل الخير يخرجها من حيز الأوامر المطلقة إلى الأوامر المشروطة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معنى إذاً وجود إله يثيب ويعاقب في ظل هذا المذهب؟!

بل تتجلى هذه الإشكالية العويصة التي تعرّض فلسفة كانط في الأخلاق والدين للتناقض، بل تُظهر تهافت وجهة نظر كانط في تصوره للسعادة. فإذا كان كانط يُصرّح في أكثر من موضع بأنّه يقدم نظرية ديونطولوجية لا تربط الفعل الخلقي بنتائجه كما تفعل النظريات الغائية، حيث يقول: «فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة، وذلك من حيث إن حريته بتطابقها مع القانون العملي غير المشروط، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطبيعة، أي إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة، ولا يصح إذاً أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له»[2]. فإنه يُدخل مفهوم «السعادة» حين يجيب عن السؤال المحوري: إذا فعلت ما يجب عليَّ أن أفعل فبماذا يُسمح لي أن آمل؟ وهنا يقدم كانط مفهوم «السعادة» التي يزعم كانط أنها ستكون نتيجة للفعل وليست هدفاً له. ولكن في الحقيقة يبدو هذا تسويغاً غير مقنع مهما حاول كانط ذاته أن يقنعنا بأن فعل الخير لذاته يجعلنا جديرين بالسعادة مستحقين لها من دون أن تكون هذه السعادة نتيجة حتمية للفعل الخيِّر.

ومن ثمَّ يبدو وضع فكرتي «الله» و«خلود النفس» عند كانط أمراً مثيراً للقلق فلم تكن هناك ضرورة عقلية تستدعي وجودهما كمصادرتين، وأنه قد تم حشرهما حشراً مع مُسلمة «حرية الإرادة» كمصادرات ثلاث للعقل العملي. حيث لا تبدو هناك في ظل مذهب كانط الأخلاقي ضرورة قصوى لافتراض هاتين المصادرتين (وجود الله وخلود النفس)، ونرى أن ظروف عصره السيئة هي التي ربما تكون قد دفعته لتلفيق مثل هاتين المصادرتين؛ إذ إن افتراضه الإيمان بوجود الله هو

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001، ص 13.

[2]-إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص88.

افتراض غير ضروري ولا لزوم له في الواقع السلوكي، وذلك بناءً على نظرته المحورية «الواجب من أجل الواجب» بالإضافة إلى أن كل موضوع معرفي هو بالضرورة المطلقة ينحبس ضمن قوالب العقل البشري، والأخلاق بوصفها أهم ممارسات المجتمع البشري هي موضوع للمعرفة وليست موضوعًا للحدس الديني أو المصادرات الاعتباطية. لتبقى مصادرة حرية الإرادة» هي المصادرة الوحيدة الصالحة لأن يقام عليها أساس أخلاقي، بل قانون سياسي ومعرفي، لأنه لا يمكن معاقبة شخص أو محاسبته من دون افتراضنا المسبق كونه ذا إرادة حرة يتصرف بموجبها كيفما يشاء.

ثالثاً: العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي

العبادات في هذا الدين الأخلاقي تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، ولا تكمن في ممارسة طقوس وحركات شكلية، أو هي كل ما يُخْضِع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، وهذا ما يفسر استبعاد كانط العقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني، أو تفسيرها تفسيراً آخر يلائم هذه الأخيرة، إذا اضطرته الظروف إلى التسليم ببعضها لبناء إصلاحه الديني[1] وهذا ما يفسره قوله: «هناك رأي ذائع الانتشار فحواه: إن الله يعرف مرادنا أفضل من أنفسنا، فلا حاجة بنا إلى الصلاة، ومن الملاحظ أنها غير ضرورية، فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشرية في كلمات الله يعلمها، فهو عالم تمام العلم بحاجتنا وبطبيعتنا أكثر منا، فعين رؤيته تتخلل وتخترق إلى أقصى صميم روحنا وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظية في الصلاة بلا فائدة وعقيمة وغير ضرورية بالنسبة لميولنا واهتماماتنا»[2].

ويبدو من هذا النص الكانطي عدم جدوى العبادات المختلفة من صلاة وصيام وحج وأدعية وغيرها. كما يرى كانط أن في أشكال الدين التاريخي كلها كان الرسل هم المعلمين الأوائل، فتعليم الدين التاريخي لا يقوم على مفاهيم العقل المجرد وتصوراته، ولكن يقوم على معرفة الحقائق التاريخية كالوحي والمعجزات، ومن ثم يكون منهجه المشروع قائماً على التقليد والنقل، لهذا فهذا الإيمان يقوم على الوحي الخارجي ويحتاج إلى معلمين، فالإيمان التاريخي إيمان يُعلَّم، يُقدم فيه الدين بوصفه معتقدات دوجماطيقية يقبلها الفرد إيمانياً ولا تخضع للعقل، وكل منها مُعطٍ بوصفه معتقداً صحيحاً، يُعَلّم لكل البشر في كل العصور.

---

[1]- Kant، Religion with in the limits of reason alone، Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson، New York، 1960. p173.

[2]- Kant، Lectures on Ethics، translated by: Louis infield، B.A.، O.B.E، With an introduction by: J. MacMurray، M.A.، Methuen. & Co. LTD، First published، 1930. p.98.

والالتزام في الدين التاريخي هو الامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي، فالبشر في ذلك النوع من الإيمان يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة، ولا يضعون في اعتبارهم أنهم حين يحققون واجباتهم نحو البشر فإنهم بكل تلك الأفعال الأخلاقية يحققون أوامر الله، فينشأ على أثر ذلك مفهوم الدين بوصفه عبادة إلهية بدلاً من أن يكون أخلاقًا مجردة خالصة[1].

فالإيمان التاريخي هو إيمان العبادة الإلهية ولا يمكن اعتباره إيماناً منقذاً أو مخلصاً؛ لأنه ليس إيماناً أخلاقياً ولا يرتكز على استعداد حقيقي للقلب بل يتوهم رضى الله من خلال العبادة وهي لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقية بل تُغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح، وهي تعتقد أنها تقوم بعمل مقدس وتضع الشعوب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى[2].

وهكذا لم تسلم عقائد الدين التاريخي من النقد الكانطي؛ إذ عدّها اعتقادات دوجماطيقية؛ فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية. والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه منها، فيمتد بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص، من دون أن يجادل في إمكان هذه العقائد وواقعيتها أو تلك الأفكار، والاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمى إيماناً دوجماطيقياً[3] كما أنَّه دائماً (أي الدين التاريخي) يواجه ضلالتين خطيرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الديني[4] الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم. ومن هنا سعى كانط لتقديم دين آخر يحقق السلام العالمي.

ويفرق جاك دريدا بين الدين التاريخي التعبدي والدين الأخلاقي عند كانط، إذ «يحصي الدين التعبدي الأفضال والنعم الإلهية، غير أنه في العمق وفيما يتصل بما هو جوهري، لا يحض على العمل ويكتفي بتعليم الصلاة والرغبة، ليس على الإنسان هنا أن يصبح أفضل وأكمل، حتى عن طريق مغفرة الذنوب، أما الدين الأخلاقي فهو يعنى بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة، إذ نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلاً عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقي بها في مراتب الأخلاق[5].

---

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص49.

[2]- المرجع السابق، ص51.

[3]- المرجع السابق، ص51.

[4]- **Kant، Lectures on Ethics، p.88.**

[5]- جاك دريدا، إيمان ومعرفة، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقالة بكتاب الدين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب،2004،ص 17-18.

ولذلك فهو الدين الذي يجعلنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي، فهذا الدين لا يهتم بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، لذلك فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي، أي افتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي؛ حيث إن الله المقدس الطاهر يطلب منا أن نكون مقدسين طاهرين، ولا يعني هذا أن نقلده لكن يجب علينا قدر الإمكان الاقتراب من تلك الفكرة المقدسة المُحالة، فنحن لا نستطيع أن نقلد من هو مختلف عنا نوعياً، ولكن يمكننا أن نطيعه ونسلك وفقًا للقاعدة التي نعمل بموجبها[1]. إذاً؛ فالدين الأخلاقي لا يقوم على الطقوس والعبادات والمعجزات التي دشنها الدين التاريخي؛ بل على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية وكل العبادات والطقوس والمعجزات يراها كانط عبادات زائفة، تصور الله حاكماً دنيوياً نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق.

وفي الواقع إن كانط لم يفطن إلى روح العبادة في ذاتها، بل إنه أفقدها روحها وحصر العبادات في مجموعة من الطقوس الشكلية والشعائر الجوفاء التي لا روح لها. فلم يفطن كانط- مثلاً- إلى جدوى الصلاة التي تحث على مكارم الأخلاق وتنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنها بمنزلة عهد يتجدد يومياً وبصفة مستمرة بين الإنسان وخالقه على أن يلتزم بتعاليمه وينفذ وصاياه في ألا يكذب ولا يسرق ولا يقتل ولا يزني وأن يلتزم بمكارم الأخلاق...الخ. ومن ثم رأى أن العبادات شكليات لا جدوى من ورائها ولا طائل. كما يؤخذ على كانط أنْ فاته أنَّ الخيرَ كثيراً ما يُؤدى بوازع من طاعة الله ومرضاته أكثر من أي شيء آخر.

رابعاً: مصدر الشر في الدين الأخلاقي

هل الإنسان خيرٌ بطبعه أو شرير بطبعه؟ أو من أين يأتي الشر في هذا العالم؟ يجيب كانط قائلاً: «يجب ألا ننظر إلى أفعالنا على أنها إجبارية (مُلزمة لنا) لأنها أوامر إلهية، ولكننا نراها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاماً داخلياً جوانياً»[2] وهذا الإلزام الداخلي الجواني يفترض حرية الإرادة، ومن هذه الإرادة الحرة ينشأ الشر عند كانط»[3]، ويكون كانط بهذا المعنى معارضاً كل الآراء التقليدية

[1]- Kant، Lectures on Ethics، p.98.

[2]- Kant، Critique of Pure Reason، translated by Norman kemp Smith، Macmillan and co- limited، 1950، p.644.

[3]- Kant، Religion with in the Boundary of pure reason، p.45.

والدينية في تصور الخير؛ فالشر الأخلاقي بوصفه معلولاً يشير إلى العلة المرتبط بها بموجب قانون العلية أي الحرية، وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولاً حتماً عن استعمال الإرادة، فإن كان فعل الإرادة في توافق مع القانون الأخلاقي، أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة يكون الفعل خيراً في ذاته وتكون قاعدته وفقاً لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كل جانب خيراً وشرطاً أسمى لكل خير، وعلى العكس من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة للقانون الأخلاقي[1]. إذن يرفض كانط النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة إن الإنسان شرير بطبعه وإن هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز) والنظرية القائلة إنَّ الإنسان خيِّر بطبعه ويتقدم دائمًا نحو الأكمل (سينكا روسو). ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خيِّر وشرير معًا أو خيِّر من جانب وشرير من جانب آخر، فإذا كان كانط معروفًا في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت فإنه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وأنصاف الحلول[2]. ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي، أمّا الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد، ولذلك كانت الأخلاق عند كانط هي صفاء السريرة[3].

ومن هنا يمكننا فهم قول أحد الباحثين الذي يرى أن كانط يبدو متفقًا مع هوبز حين يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به[4]. فيصبح الإنسان عند كانط خيِّراً بطبعه حين يسلك بحريته طبقًا لقاعدة خيِّرة، ويكون شريراً بطبعه حين يسلك طبقًا لقاعدة سيئة، فطبيعة الإنسان هي أي فعل خاص يقوم به، فإذا قيل إن الطبيعة هي الميل كان هذا الميل هو الإرادة الحرة الذي يمارس الإنسان من خلالها حريته، ومن ثم يكون الشر الأخلاقي والرذيلة موجودين في الحرية؛ بل وحسب مقولة كانط: «كل الشر في العالم ينبع من الحرية «All evil in the world springs from freedom»[5]... أي إنه عندما يستخدم الإنسان الحرية وفقاً لميوله ورغباته وانطلاقاً من قاعدة سيئة فإنّه حينئذٍ يخالف القواعد ويرتكب الشرور

[1]- **Kant، Critique of practical reasons، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994، p.306.**

[2]- حسن حنفي، قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت،ص141.

[3]- **See، Kant، Critique of Practical Reason، p.306**

[4]- محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 73.

[5]- **Kant، Lectures on Ethics، pp. 122123-.**

والآثام. ويقترب كانط هنا – في الحقيقة- من أوغسطين في رفضه وجود الشر وجودًا جذريًا في لطبيعة كما هي الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقًا لقاعدة سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي إن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها[1].

إذن فالشر من صنع الإنسان ونتيجة لإرادته الحرة ومن هنا نستطيع أن نفهم قول كانط في مقالته «فرضيات حول بدايات التاريخ البشري»: «إن تاريخ الطبيعة تبدأ بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان»[2].

وهنا نجد أنفسنا أمام إحدى الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية؛ حيث إنّ بحثه عن مصدر الشر لم يكن الهدف منه إعادة النظر في طبيعة الدين فقط بل وفي طبيعة الإنسان وتعريفه أيضاً، طالما القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان بل جعله مرهوناً بإرادة الإنسان الحرة رافضاً إرجاع الشر إلى كائن ماكر كما تقول الأديان، لأن تحميل الإنسان مسؤولية ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية.

ولذلك يمكننا القول إن دراسة كانط الدين لم تكن دراسة للدين في حد ذاته بقدر ما كانت دراسة للإنسان وتحليلاً لجوانبه المختلفة من حس وعقل وإرادة، ولذلك تبدو دراسته الدينَ متفقةً مع سياق مذهبه العام الذي ينبني على كون الإنسان غاية في ذاته. ولكن على الرغم من ذلك لم يبتعد كانط عن جوهر الأديان والتعاليم السماوية في معالجته مشكلة الشر في العالم، وإن حاول أن يبدو غير ذلك؛ فكونه يرد الشر إلى الحرية الإنسانية فجوهر جميع الأديان ينطلق من مبدأ العدل الإلهي ليرد الخير والشر إلى الحرية الإنسانية **{إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}** (الإنسان /3). حتى الشيطان في الأديان السماوية لم يكن ليُجبر الإنسان على ارتكاب الشر وإنما لدى الإنسان الحرية الكاملة ليطيعه أو يعصيه **{إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ۚ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا}** (الإسراء/65). فالشر موجود من أجل إمكان الحرية الإنسانيّة؛ فلا تقول الأديان بطبيعة خيّرة أو شريرة للإنسان، وإنما تقول بإمكان للشر وللخير موجود في الإنسان كأساس ضروري للحرية، فإمكان الشر والخير هو الذيس يجعل الحرية ممكنة.

---

[1]- حسن حنفي: قضايا معاصرة، ص142.

[2]- نقلا عن: محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص72.

الدين الأخلاقي وخلاص البشرية من دواعي الصراع والحرب

يرى كانط أن خلاص البشريّة من دواعي الصراع والحرب ممكن من خلال الدين الأخلاقي، دين البشريّة الأوحد الذي يجمع الشمل ويقضي على التعصب والحروب والنزاعات؛ فيصف كانط الدين الأخلاقي بأنه الدين الوحيد الصحيح، أما اليهودية والمسيحية والإسلام فهي عقائد لاهوتيّة تاريخيّة تزكي الصراع وتشعل الحروب. ومن ثم يرى كانط أنَّه لا يوجد في الدين الأخلاقي أفكار نظريّة دوجماطيقيّة كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يوجد به أيضاً عقائد دوجماطيقيّة من شأنها أن تثير التصادمات والنزاعات وتنشر الاضطرابات وتشعل الحروب وتمزق الجنس البشري في دوائر إيمانية متعادية تزعم كل واحدة منها لنفسها- من دون وجه حق- امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة الملزمة للجميع، مع أنها تعتنق عقيدة تاريخية خاصة أوحى بها في ظرف تاريخي خاص[1].

ومن هنا يبرز دور دين كانط الأخلاقي المستمد من العقل، الذي يستنكر أن تتخذ الحروب سبيلاً إلى الحق، يقول كانط: «لكن العقل في علياء عرشه، والذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقي، يستنكر إطلاقًا أن تُتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً»[2]. ولذلك فإنَّ السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي بين البشر قد بُنى على أساس العقل، فليس هو سلام الضرورة والمصالح الضاغطة على الأعناق المطأطئة للرؤوس. ولا هو سلام اليأس والضعف من جبروت القوة والطغيان، ولا هو سلام المعاهدات الدولية. «لأن أي معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة سلام إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد»[3].

ومن هنا كان السلام الأخلاقي سلاماً مؤسساً على العقل، نابعاً من الإرادة الخيّرة الملتزمة بالواجب الأخلاقي، واجب السلام الصادر عن العقل على أنه أمر إلهي، إنه سلام متجذر في الدين الأخلاقي، وبه تكون حتميّة السلام وفي غيابه تولد حتمية الحرب، والحرب وحشية وتدمير وخراب ولكنها ليست قدراً لا رد لقضائه؛ لأن من الممكن للفرد والمجتمع والإنسانية عامة أن تمنع الحرب وتتجنب ويلاتها بفضل الإيمان الأخلاقي، إيمان العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي، إرادة الخير لذاته، فذلك يؤدى إلى اجتثاث جذور الحرب، لأن الحرب شر واختيار إرادي، أيًا كانت الحرب أهلية أو دولية أو عالمية[4].

---

[1]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص171.

[2]-كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، 2000، ص46.

[3]- المصدر السابق، 23.

[4]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص147.

والدين الأخلاقي لا يُفرق بين حرب عادلة وحرب غير عادلة، بحيث تكون الأولى موضع قبول والأخرى مجال رفض واعتراض، بل يمتنع مع الدين الأخلاقي كل الحروب بلا استثناء، لأن الحرب مهما كان نوعها ضد الأخلاقية، فالدين الأخلاقي هو استئصال لكل أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع البشري بموجب العمل بالإرادة الأخلاقية، الإرادة الخيرة، إرادة العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي بوصفه أمراً إلهياً، ففي إمكان تحقيق الواجب يوجد إمكان تحقيق السلام. ويتم ذلك من خلال مستويات ثلاثة مترابطة فيما بينها، ويؤدي كل منها إلى الآخر وهي كالآتي:

1 - في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه يكون السلام مع النفس.

2 - في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره يكون السلام مع الآخر.

3 - سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى.

فمن الواضح أن هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام بوصفه واجباً أخلاقياً غير مشروط تتم في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري[1].

فمن التزام الفرد الواجب تجاه ذاته وتجاه الآخر ينشأ سلام الجنس البشري في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للبشرية، فمصير الجنس البشري وسلامه يتوقفان على تحقيق الكمال الأسمى، وتلك هو الغاية العامة للجنس البشري وبتحقيقها يتحقق السلام بالضرورة، والكمال الأخلاقي الأسمى أن نعمل من أجل السلام لنستحقه، وهذا يقتضي التناغم والتوافق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد والغاية العامة للبشرية حتى يمكن للكمال الأخلاقي الأقصى أن يتحقق، لذلك يجب أن تكون هذه الغاية هي الهادي والمرشد لسلوك كل فرد، وأن يجعل كل فرد من الغاية العامة للبشرية شأنه الخاص، فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى وفي تحقيقه يكون السلام[2].

ويرى كانط أننا إذا أردنا السلام علينا أن نكون مستحقين له، ويجب أن تكرس دول العالم جهودها في تحقيق السلام، لكنه يبدي تحفظه بأن هذه الفكرة لا موضع لها عند الحكام، ولهذا يرى أنّ الأمل في سلام العالم معقود كله على التربية من أجل تكوين العقل النقدي أي العقل الراشد المستنير، ولكنه يرى أن التربية القائمة حينذاك مدنية أو أهلية قاصرة جدًا على تنمية المواهب واحترام الشخصية وفقًا للمبادئ الأخلاقية إذ يقول: «لو سأل سائل: هل نحيا اليوم في عصر متنور؟ لكان الجواب: لا، بل في عصر يسير نحو التنوير، ولو قسمنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها

[1]- المرجع السابق، ص148.

[2]- المرجع السابق، ص157.

لقلنا إن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخدامًا صالحًا واثقًا من دون توجيه من غيرهم، إنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هُيئوا للقيام بهذه المهمة»[1]. ومن هنا يأمل كانط في أن تتقدم البشرية إلى الأفضل في السلام، وأن يكون هناك حاكم يأمل ليس فقط في رقي بلاده وسلامها بل في تقدم ورقيّ البشرية عامة.

على الرغم من نُبل الغاية التي سعى إليها كانط في محاولة لتقديم مشروع للسلام العالمي الدائم وقع في أخطاء متعددة ما كان لمثله أن يقع فيها؛ فقد جعل الأديان مسؤولة عن الحروب وأنها تقف بشكل أساسي ورئيسي وراء الصراعات الموجودة في العالم، فنسب التعصب إلى الأديان التاريخية وجعله جزءاً من طبيعتها وهذا غير صحيح؛ فالأديان بريئة من ذلك الاتهام براءة الذئب من دم ابن يعقوب، فكافة الأديان توصي بعدم قتل الإنسان، فـ «لا تقتل »وصية تجدها في معظم الأديان السماوية والوضعية على السواء. فالخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنّه نظر إلى الأديان التاريخية بوصفها أيديولوجيا، ولم يميز الدين في حد ذاته من استخدام الدين على أنه أيديولوجيا ؛ فالدين في حد ذاته يدعو إلى الحب والتسامح والعفو والترابط والتكافل، وهذا واضح جداً في المسيحية التي كان يدين بها كانط، والتي كانت غالباً ما تمثل الأديان التاريخية عنده، والتي ترى أنّ «الله محبة» وترفع شعار التسامح المتمثل في أن «**مَن ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلاَ تَمْنَعْهُ ثَوْبَكَ أيضاً**» (إنجيل لوقا 6: 29). إذاً يكمن الصراع والنزاع في استخدام الدين على أنه أيديولوجيا، أي استخدام الدين لتسويغ المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ومن السعي وراء هذه المصالح يظهر الدين في الخلفية وكأنه السبب في الصراع، في حين أن السبب الحقيقي يكمن في أطماع الناس وبحثهم عن المصالح. وخذ مثالاً على هذا الحروب الصليبية على بلاد الشرق الذي كانت الأطماع الاقتصادية هي سببها الحقيقي «إن بلاد الشرق تفيض عسلاً ولبناً» في حين رفعت الصليب شعاراً لها، والدين المسيحي كله بريء منها. وهو ما يؤكده الدكتور محمد عثمان الخشت في أن هذا ينطبق على أي دين حين يغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم المصلحة الذاتية، فيحولون الدين إلى سلطة ومؤسسة وكهانة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي، أو حتى صراع الإيديولوجيات؛ ولذلك يرفض الخشت أن يقوم كانط بسحب البساط من تحت أقدام الدين الأصلي أو أن يلغي مشروعيته أو أن يقضي على كل ما هو دائم وكلي ونبيل فيه[2].

[1]- كانط، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة، يوليه 2002، ص87.
[2]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص126.

كما يؤخذ على كانط عدم اعترافه بأن هناك حرباً عادلة وأخرى ظالمة؛ إذ إن الدين الأخلاقي يرفض كافة الحروب؛ ولكن كيف يواجه الشر الموجود في العالم باعتراف كانط؟ وكيف يمكن الدفاع عن النفس تجاه شرور الآخر وظلمه وجبروته؟ لم يبين لنا كانط هذا وكأننا نعيش في المدينة الفاضلة التي تخيلها كانط في رؤيته المثالية الدينَ الأخلاقي.

كما يبدو كانط مغرقاً في المثالية الحالمة عندما يلزم الإنسان بالتخلي عن ميوله ورغباته انطلاقاً من احترامه الواجب الأخلاقي وحده المطلق غير المشروط بجزاء أو ثواب من أي نوع. أليس العقل الإنساني الذي آمن به كانط يلزمنا دائما بالبحث عن «الحيثيات» التي تسوغ القانون الذي يأمرنا، لماذا نتصرف؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ ولذلك تهكم عليه معاصره شيللر قائلاً: «إنني أخدم أصدقائي، ولكنني للأسف أشعر بلذة وسعادة نتيجة لفعلي هذا، ولذلك أشك بأني لست إنساناً فاضلاً»[1]. وهكذا تكون رؤية كانط هنا مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم.

خاتمة: هل يعد الدين الأخلاقي ديناً جديداً دعا إليه كانط؟

من الواضح الاختلاف التام بين الدين الأخلاقي الكانطي والأديان التاريخية. والجدير بالذكر أن كانط يستخدم الدين المسيحي بوصفه ممثلاً للأديان التاريخية. وكان يعد أديان الوحي أدياناً وضعيّة تاريخية، ومعنى هذا أنّه يستخدم مصطلحي الدين الوضعي والتاريخي بطريقة مخالفة لاستخدام هذين المصطلحين الآن في العالم الإسلامي، إذ إن الكتابات المعاصرة درجت على تمييز الأديان السماوية، أديان الوحي، من الأديان الوضعية التاريخية بوصفها أدياناً غير موحى بها. أمّا كانط فأديان الوحي عنده أديان وضعيّة تقوم على عقيدة تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، ومن ثم فهي تقدم إيماناً تاريخياً وليس عقلانياً أخلاقياً. وهذا يعني أن دين كانط الأخلاقي مخالف لكافة الأديان التاريخية من اليهودية والمسيحية والإسلام، فهل معنى ذلك أن كانط قد دعا إلى دين جديد؟

في الحقيقة لم تكن لدى كانط نية تقديم دين بديل من الأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم تكن لتخطر بباله، وإنما كل ما كان ينشده هو تصور دين له مواصفات الإيمان الخالص الذي يجعل منه ديناً محضاً. وخاصة أنه عدَّ أديان اليهودية والمسيحية والإسلام وصنفها على أنها عقائد وليست أدياناً، لأنه لا يوجد إلا دين واحد هو الدين الأخلاقي الذي وُجِد بوجود الجنس البشري وهو سابق على كل العقائد التاريخية التي تختلف اختلافاً كثيراً باختلاف الزمان والمكان.

[1]- H، J، Paton، the Categorical Imperative، A study in kant`s moral philosophy، Hutchinson's University Library، oxford، 1946، P.48.

وفي ظل دوجماطيقية العقائد التاريخية تسعى كل عقيدة جاهدة لتوسيع دائرتها الخاصة، واجتذاب أتباع جدد إليها، وهو ما يمكن أن نسميه بالانفتاح السلبي للعقيدة؛ لأنه انفتاح لا يقوم في جوهره على الحرية والعقل والتطور في داخل كل عقيدة. ولكن يقوم على التعصب، والتعصب حمية دينية يغيب عنها العقل. فالمتعصب يرى الحقيقة المطلقة معتقده، والحق شريعته، والطاعة لها واجبه، حمية لا ترى الحق إلا عقيدة الذات، وكل ناقد أو رافض أو معارض، الويل له والحرب عليه واقعة. ومن ثم يرى كانط «أن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يكن لها سبب سوى صراع العقائد»[1]. ومن ثمَّ فإنَّ الدين الأخلاقي يعمل على توحيد الجنس البشري؛ لأنه لا يحتوي على أية أفكار نظرية دوجماطيقية كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يدعو إلى التعصب والتصارع. ويعول كانط في تحقيق الدين الأخلاقي على أرض الواقع على التربية الأخلاقية التي تتعامل وتدرك كل الواجبات الأخلاقية كما لو كانت أوامر إلهيّة.

وإذا كنا نأخذ على كانط هنا المساواة التامة بين الأديان السماوية الثلاثة على الرغم من الاختلافات البيِّنة بينها، فإننا نأخذ عليه أيضاً مساواة الأديان السماوية بالأديان الوضعية وجمعها جميعاً في سلة واحدة. كما أن الدين الأخلاقي يبدو نظريّة مثاليّة حالمة بعيدة كل البعد عن الواقع، ولا تساعد الإنسان على تدبير شؤونه العمليّة والحياتية، لا سيما وأنه استبعد كل فعل مشروط من نطاق الأخلاق التي يؤسس عليها الدين الأخلاقي. فالأديان السماوية ترى أنك إذا فعلت الخير وأديت العبادات مخلصاً لله وحده سعدت في جنة عرضها السماوات والأرض، أما في الدين الأخلاقي فالفعل ليس له نتائج ترجى سوى احترام القانون الأخلاقي في ذاته، وفي أحسن الأحوال يكون الفرد جديراً بالسعادة مستحقاً لها!! لأن الأخلاقية ليست هي مبدأ كيف نصبح سعداء ولكن هي مبدأ كيف نكون مستحقين للسعادة. فالفرد يجب ألا يعد الأخلاق مبدأً للسعادة أو بوصفها طريقة في كيفية اكتساب السعادة؛ لأن اهتمام الدين الأخلاقي موجه إلى الشرط المعقول للسعادة وليس لوسائل تحقيقها. كما أن اكتفاء كانط بالعقل وحده في وضع تعاليم دينه الأخلاقي ومن دون نظر لأوامر السماء ومن دون خوف من عقاب الله لن يكون فعالاً في الحياة البشرية التي يحكمها مبدأ الثواب والعقاب في المقام الأول. الأمر الذي يؤدي إلى أن رؤية كانط لما أسماه «الدين الأخلاقي» لا تعدو كونها رؤية مثالي حالم لدين متخيل في عالم طوباوي أو «مدينة فاضلة» لا أكثر ولا أقل.

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص57.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

كتب كانط بالإنجليزية

1-Critique of pure Reason، translated by Norman kemp Smith، Macmillan and co- limited، 1950،

2- Critique of practical reasons، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

3- Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

4- Idea for A universal history with A Cosmopolition purpose، in Kant's political writings، edited by H. Reiss، Translated by، H.B.Nisbet، Cambridge university press، 1991.

5-General introduction to the metaphysical Elements of Ethics، Translated: Tomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

6- Lectures on Ethics، translated by: Louis infield، B.A.، O.B.E، With an introduction by: J. MacMurray، M.A.، Methuen. & Co. LTD، First published، 1990.

7- Lectures on philosophical theology، translated by: Allen. W.wood and G.M.Clark، Cronell university press، London، 1978.

8- preface and introduction to the metaphysical Elements of Ethics، Translated by: Tomas kingsmill Abbott، in Great Books of the western world (Kant 39) fifth Printing، united states of America، 1994.

9- Religion within Boundary of pure reason، Translated by، J.w. semple، university of Toronto Library، 1995.

10- Religion within the limits of reason alone، Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson، New York، 1960.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية والمعربة

إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة، يوليه 2002.

جاك دريدا، إيمان ومعرفة، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقالة بكتاب الدين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب،2004.

حسن حنفي، قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت.

محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة:نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2008.

فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001.

مفهوم الواجب عند كانط..
مقاربة نقدية

علا عبد الله خطيب[*]

هذا البحث هو مقاربة بيانية نقدية لمفهوم الواجب عند كانط. وفيه تحاول الباحثة في فلسفة الدين علا عبد الله خطيب تأصيل مفهوم لجهة انفراد كانط بعبارة الواجب بوصفه معادلاً للخير والخيرية كما ذهب إلى ذلك عدد من قراء كانط، ولاسيما من الفلاسفة اللاحقين عليه.

النقطة الأبرز التي تشكل محور هذا البحث هي إعادة تظهير مفهوم الواجب على أنه أساس في العمارة الفلسفية الكانطية والإشكاليات التي واجهته في الفضاء الفلسفي الحديث.

المحرر

على الرغم من أن مفهوم الواجب قد يتردد عند بعض الفلاسفة اللاّحقين[1] على كانط لكنه يبقى فيلسوف الواجب بلا منازع. فقد أحلَّ كانط مفهوم الواجب محلَّ مفهوم الخير في فلسفته الأخلاقيّة، وجعل منه المحور الأساسي للأخلاق الإنسانيّة والمصدر الوحيد للإلزام الخلقي. وقد رأى كانط أن تحليل مفهوم الإرادة الخيّرة يرتد بنا إلى مبدأ اساسي واحد هو الواجب الذي تنبع منه كافة الأفعال الأخلاقية للإنسان العاقل صاحب الإرادة. أما الأفعال العفوية التي تصدر عن الإنسان من دون إرادته، فإنها لا تحمل أي قيم أخلاقية حتى لو حققت مصادفة بعض الأعمال الخيرة.

ويعود الواجب عند كانط إلى طبيعة العقل العملي، بوصفه تلك الملكة الكلية العامة التي تميز الإنسان من حيث هو حيوان ناطق. فليس الإنسان مجرد حيوان يسعى نحو اشباع ميوله وحاجاته من

*ـ باحثة متخصصة في فلسفة كانط، جمهورية مصر العربية.

[1]- ومن أشهر هؤلاء الفيلسوف الفرنسي جول سيمون (1814-1896) الذي كتب مؤلفا ضخما في أربعة أجزاء تحت عنوان « الواجب». وقد قام بترجمته إلى العربية محمد رمضان وطه حسين.

أجل المحافظة على بقائه، بل هو أيضاً كائن أخلاقي يحاول توجيه سلوكه والعمل بمقتضى الواجب. ومن هنا فإنه كثيراً ما ينشب في باطن النفس البشرية صراع حاد بين الواجب والهوى، أو بين العقل والشهوة، إذ يتحقق الإنسان من أن الفضيلة والسعادة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب. وبمجرد ما يعمل الإنسان بمقتضى الواجب، فإنه سرعان ما يتحقق من أن فعله يصلح لأن يكون قانوناً كلياً شاملاً يلتزمه الجميع. فما الواجب؟ وما أهم معانيه؟ وما شروطه؟ وما أهم أوجه النقد التي يمكن توجيهها لمفهوم الواجب؟ ذلك المفهوم الذي بات عنواناً لفلسفة كانط كلها، فما إنن يُقال فيلسوف الواجب حتى يتبادر إلى الذهن اسم الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط.

الإرادة الخيرة دعامة كل سلوك أخلاقي

انطلق كانط في تحديده مبدأ الواجب من خلال مفهوم آخر هو مفهوم « الإرادة الخيّرة » التي تعد بمنزلة الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقي، وهي وحدها التي يمكن تصورها على أنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيراً على الإطلاق ومن دون أدنى قيد أو شرط. فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيراً في ذاته لا لما يترتب عليها من نتائج أو بما تحدثه من آثار، إنها خيّرة لأنها تعمل بمقتضى الواجب وبصرف النظر عن النتائج. والإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته؛ لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها؛ بل تستمد خيريتها من باطن ذاتها بوصفها الشرط الضروري الكامن لكل أخلاقية، فهي كما يذكر الباحثون في فلسفة كانط الأخلاقية تعلو على جميع آثارها؛ لأنها تستمد خيريتها من صميم نيتها. والنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية مادامت الإرادة الخيرة خيرة في ذاتها لا بعواقبها، فهي إذن عند كانط وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً مطلقًا من دون أدنى قيد أو شرط، أي مهما كانت الظروف والأحوال التي يمكن أن توجد فيها، فهي لا تكون خيّرة حينًا وغير خيرة في حين آخر، ولا تكون وسيلة خيرة لغاية ما، ووسيلة شريرة لغاية أخرى؛ بل إن خيريتها غير مشروطة بعلاقتها بظروف أو بغاية أو برغبة، وهي بهذا المعنى خير مطلق وغير مشروط أبدًا، فهي خيّرة في ذاتها، لا بالنسبة لأي شيء آخر ومن دون تحديد أو وصف أو تقييد. ومن ذلك عمل الطبيب الذي لم يتأخر ولم يتلكأ، وبذل كل ما في وسعه لينقذ حياة المريض؛ فقد بذل جهداً، ووقتاً، وعلماً، وأداءً،...إلخ؛ أي أدى ما يجب عليه أن يؤديه. ولا فرق بعد ذلك بين أن يشفى المريض أو يموت، أعني أن النتيجة لا تغير من الأمر شيئاً.

تعريف الواجب عند كانط

يعرّف كانط الواجب بأنه «ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون العقلي في ذاته». ويحدد كانط مفهوم

الواجب عن طريق تفنيد كل ما هو غير أخلاقي، وكل ما هو متعارض مع الواجب، حتى يصل إلى ما هو أخلاقي فقط، ويسلك طبقًا للواجب فيبدأ بالقول «يمكن أن ننحي جانبا هنا كل الأفعال التي نعترف بداية بكونها متعارضة مع الواجب ويمكن عدّها من وجهة النظر هذه أو تلك بأنها نافعة، ذلك أن المسألة بصدد هذه الأفعال، هي على الدقة، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هي ذاتها تعارض الواجب»[1]. وهو هنا يضع كل الأفعال المتعارضة مع الواجب والمنافية للأخلاق جانبًا. مثل الكذب والسرقة والخيانة، فالإنسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعًا في منفعة ما، ويزور شيكًا حين يريد الحصول على ما لا حق له فيه قانونًا. مثل هذه الأفعال من وجهة نظر كانط - يجب أن تنحى جانبًا منذ البداية لأنها تتعارض مع الأخلاق تعارضًا واضحًا. ولكن الأمر يزداد صعوبة حين يُنحي كانط جانبًا الأفعال التي تتسق بالفعل مع الواجب فيقول «وأدع جانبًا أيضًا تلك الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولا يكون لدي الناس أي ميل مباشر نحوها وهم يقومون بفعلها، لأن ثمة ميلاً آخر يدفعهم تجاهها»[2].

ومثل هذه الأفعال التي تأتي مطابقة مبدأ الواجب وليست طبقًا له يجردها كانط من كل قيمة أخلاقية. فيسميها بأنها أفعال تتفق مع الواجب ولكنها لم تؤد عن واجب وإنما أداها مؤديها عن مصلحة أو منفعة، فالتاجر الذي يعامل كل زبائنه بأمانة، ليس بالضرورة فاعلاً ذلك عن واجب، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة. فلم يكن الدافع إذًا الفضيلة والواجب الأخلاقي. وإنما يكون سلوكه هذا جديرًا بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجب لو كان صادرًا عن حب الأمانة لذاتها أو عن شعور بالواجب لأن يفعل ذلك، ولكن مادام سلوكه لم يصدر عن إحساس بالواجب، بل كان الباعث عليه المصلحة الذاتية، فهو غير جدير بنعت الأخلاق عنده.

قضايا الواجب الأخلاقي

نلاحظ هنا أن للواجب عند كانط قضايا ثلاثة يمكن أن نفرق بينها؛ حيث تنص **القضية الأولى** من قضايا الواجب الكانطي على «أن الفعل الأخلاقي لكي يكون خيرًا يجب ألا يكون مطابقًا في نتائجه مبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجيء طبقًا له؛ أي أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب»، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب، فلا

[1]- (Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994,p.257.
[2]-Ibid, P.258

تكون من أجل هذا متماشية مع مبدأ كانط الأخلاقي الأسمى[1].

أي إنه لا يكفي عند كانط أن يأتي الفعل مطابقًا للواجب، ولكن أن يأتي الفعل طبقًا للواجب. ولكن الأمر نفسه يزداد صعوبة - وذلك على حد قول كانط - «وأكثر صعوبة من ذلك أن نحدد هذا التمييز حين يكون الفعل متسقًا مع الواجب، وحين يكون لدى الذات زيادة على هذا - أيضًا - ميل مباشر»[2]. أي إن الفعل قد يأتي مطابقًا الواجب وصادرًا عن ميل مباشر - كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو الشعور بالأريحية - ومع ذلك يفتقد الجدارة الأخلاقية ولكن يتضح الأمر نتوخى تمييز فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجيء طبقًا للواجب، من فعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى. ويرى توفيق الطويل أننا إذا مِزنا البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صوابًا وخليقة بالتقدير، ولكنها مع ذلك تخلو من كل قيمة أخلاقية خلافاالأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدوافع من الواجب يبدو أكرم في عُرف الأخلاق الكانطية متى نهض به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية[3].

نخلص من هذه القضية الأولى في مبدأ الواجب إلى القول إن كل ما ينبغي له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقًا للقانون الخلقي بل لابد له كذلك من أن يحدث من أجله وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقًا فاسدًا، فمن يحب الموت ويريد الهروب من الحياة ومن أجل ذلك ذهب إلى ميدان القتال فإن أفعاله حينذاك لم تصدر عن الواجب ومن ثم لا يمكن عدها خلقية. أما إذا كان الإنسان يحب الحياة ويحرص عليها ولا يريد الهروب منها ومع ذلك يذهب إلى ميدان القتال فإن سلوكه يعد أخلاقيًا ومن ثم ينطوي على قيمة أخلاقية لا يستهان بها[4].

إذاً ليس يكفي لكي يكون الفعل أخلاقياً أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه الواجب، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب. ومعنى هذا أن الصبغة الأخلاقية للأفعال لا تتمثل في مظاهرها الخارجية، بل هي تكمن في باطن النية، أو في صميم الطريقة التي بها نريد هذا الفعل أو ذاك.

إذن فالواجب لا يفتقر إلى باعث خارجي، أي لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان، فمن يفعل بدافع أو حتى بباعث من التعاطف فإن فعله يعد خاليًا من كل قيمة أخلاقية إذ أنه حينذاك يخلو من المبدأ الذي ينبغي أن تتم الأفعال بمقتضاه؛ حيث إن

[1]- Ibid, pp.258 -259.

[2]- Ibid, p.258.

[3]-توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة، 1985، ص420.

[4]-فيصل بدير عون، دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، د.ت، ص182.

التعاطف يمكن أن يدفع الإنسان إلى أفعال لا تتفق مع غاية المجموع.

ولما كان الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول ولا الرغبات مهما كانت نبيلة وسامية، فقد وصفت أخلاق كانط بالتشدد ولأنها أيضًا لا تحبذ العواطف التلقائية والسرور بالحياة ولأنها تفرض نوعًا من القسوة الزهادة في أداء الواجب ولهذا السبب أيضًا هاجمها معاصروه. فكيرنر Körner في رسالته إلى شيللر Schiller يرى في هذا التشبيه ملامح رجل الشمال وتشدده وبروده. بينما رد لشتنبرج Lichtenberg هذه القساوة وذلك التشدد إلى سن كانط المتقدمة إذ تفقد الوجدانات والآراء قوتها[1].كما تهكم شيللر كيف يخذل أصدقاءه وهو يشعر بالسعادة ولذلك فهو ليس فاضلاً ولا يقوم بعمل أخلاقي، فمن الأولى ألا يخدم أصدقاءه وإذا قام بخدمتهم فما عليه إلا أن يزدري تلك الخدمة أو أن يفعل عن كراهية ما يأمره به الضمير.وقد نالت هذه المقطوعة الساخرة رواجًا هائلاً حتى رددها كل من يريد أن يهاجم تشدد الأخلاق الكانطية. ولكنها كما لاحظ باتون Paton أنها شعر رديء Poor Poetry ونقد أردأ Worse Criticism وهي تعبر عن سوء فهم لفلسفة كانط الخلقية[2]. كما أن التفسير الشائع للأفعال عند كانط وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي:

أفعال تتم عن ميل مباشر.

أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولكن عن مصلحة شخصية Self interest.

أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولا عن مصلحة شخصية لكن من أجل الواجب فقط. هي في الحقيقة بعيده جدًا عن مذهب كانط[3].

وإن مذهبه الحقيقي يكمن في أن يُنظر إلى الأفعال التي تتم عن ميل فقط من دون دافع من الواجب على أنها خالية من القيمة الأخلاقية، أما الأفعال التي تنجز فقط من أجل الواجب من دون أي ميل فلها قيمة أخلاقية، ولكن استخدام هذه الطريقة في العزل ليس معناه أبدًا تقرير أنه حيثما وجد ميل وكذلك إرادة لفعل الواجب فلا يمكن أن تكون ثمة قيمة أخلاقية في الفعل وإنما يعني فقط (أولاً) أن الفعل يكون خيرًا بمقدار ما ينبثق عن إرادة الفعل الواجب و(ثانيًا) أننا لا نستطيع أن نؤكد أن فعلاً ما خير إلا بالقدر الذي به نعتقد أن إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لإنتاج الفعل من دون سند من أي ميل؛ و(ثالثًا) أن مثل هذا الاعتقاد غير راسخ إلا في حالة الخلو من الميل المباشر لإنجاز الفعل[4].

[1]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، دار القلم، الكويت، 1979، ص50.

[2]-H,J,Paton, the Categorical Imperative, A study in kant`s moral philosophy, Hutchinson's University Library, oxford, 1946, P.48.

[3]- Ibid, P.47.

[4]-Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.258.

وعلى ذلك فإن القول إن الفعل لا يمكن أن يكون خيراً إذا كان الميل موجودًا فيه إلى جانب الواجب في نفس الوقت، يعد تشويهًا لفلسفة كانط الأخلاقية. كما أنه مع رؤية كانط التي ترى أن اتباع الواجب يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى بالسعادة، يمكن لنا - ولا نكون خارج تصور مبدأ الواجب الكانطي - أن نمارس سعادتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة ولو أن هذا ليس واجبًا مباشرًا. إذن فالفعل الأخلاقي لا يفقد قيمته الأخلاقية إذا صاحبه شعور بالسعادة أو حتى رغبته فيها ولكن يفقد قيمته الأخلاقية إذا صدر عن رغبة في تحقيق هذه السعادة فقط.

وإذا كان كانط لم يتردد في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على الإتيان بالأفعال الخيرة ومن أجل هذا كان غرسها في الإنسان واجبًا، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف، كما أنه على الرغم من نفورة من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا، فإنه يرى أن علينا واجبًا غير مباشر يقضى بالبحث عن السعادة فيقول: «إن حرص الإنسان على تأمين سعادته الذاتية واجب (على الأقل بطريق غير مباشر)؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله، وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون دافعاً قويًا له على أن يخرق واجباته. ولكننا حتى لو صرفنا النظر في هذا المقام عن فكرة الواجب، فسنجد أن الناس جميعًا يمتلكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة، ذلك لأن جميع النزعات تتحد في هذه الفكرة بالذات - أي فكرة السعادة - وحدة كلية»[1].

ومن ثم يمكن القول قبل الانتقال إلى القضية الثانية إن كانط لم يغلق أبواب السعادة أمام الإنسان غافلاً عن طبيعته كما زعم بعض نقاده.

أما **القضية الثانية** من قضايا الواجب الكانطي فتنص على أن «الفعل الذي يتم عن شعور بالواجب لا يستمد قيمته من الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. بل من القاعدة التي تقرر القيام به وفقًا لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه، وبصرف النظر عن كل موضوعات الرغبة أو الاشتهاء»[2] ويتضح من هذه القضية أن القيمة الخلقية للفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيًا كان هذا الواجب. وبهذا يعيد كانط تقرير قضيته الأولى ولكن بطريقة فنية، وقد سبق القول إن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها، ويصدق هذا أيضًا على الأفعال الخيرة التي تتجلى فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب[3].

[1]- Ibid, p.258.
[2] -Ibid,p. 259.

[3]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص421.

فإذا كان الهدف الذي نطلبه من وراء أفعالنا والنتيجة التي نحصل عليها من وراء ذلك بوصفها غايات ودوافع للإرادة لا تسبغ على أفعالنا أية قيمة أخلاقية فإننا نتساءل مع كانط «أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة؟ » وهنا يجيب كانط بصراحة ووضوح «إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل، ذلك لأن الإرادة تقع موقعًا وسطًا بين مبدئها القبلي، وهو شكلي، وبين دافعها البعدي وهو دافع مادي، وكأنها تقع على مفرق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شيء ما، فلابد لها أن تتحدد عن طريق المبدأ الشكلي للإرادة بوجه عام، حينما يحدث فعل عن واجب إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادي»[1].

وهكذا يتضح أن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى أو غاية مادية؛ نظرًا لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة في الإنسان، وليس من شك في أن كل ما هو تجريبي لا يمكن أن يكون ضروريًا أو كليًا؛ بل هو لابد أن يظل مصبوغًا بصبغة العرضية أو النسبية. ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة في كل زمان ومكان، فهي لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق، وحسبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا لكي نتحقق من أن ما نعده – من بينها – أخلاقاً، إنما هو ذلك الذي يوصف بأنه معقول أو منتظم بمعنى أنه مطابق للأخلاق[2].

ولما كان العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى القاعدة الأخلاقية. فإن معنى هذا أن الفعل الذي يتم عن واجب لا يمكن أن يحدد بحسب موضوعاته، لأن حقيقة هذه الموضوعات لا تشهد إلا على التطابق الظاهري مع الواجب، ولهذا يجب أن يتحدد تبعًا للقاعدة التي وفقًا لها أن تنجزه. ويميز كانط القاعدة Maxim من القانون أو المبدأ Principle فيرى أن القاعدة نوع من المبدأ. والمبدأ قضية عامة كلية تندرج تحتها قضايا أخرى تقوم على أساسه، ويقوم في طبيعة العقل نفسها، ولهذا يكون مطلقًا ويسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله، كما أنه أيضًا يصبح نسبيًا (ذاتيًا) بالنسبة لصاحبه – بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه – وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل من حيث إمكان تعميمه قانونًا عامًا للناس جميعًا[3].

أما القاعدة فيمكن أن نعدها المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه، فهي مبدأ شخصي محض قد يكون خيراً وقد يكون شرًا، وهو في عُرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه، ويتجلى في الأفعال التي يقوم

[1]- **Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.259.**

[2]- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1980، ص169، وأيضاً:
Kant, lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, with an introduction By: J. Macmurray ,M.A., Methuen&co. LTD. London, 1930, P.11– 19.

[3]- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص422.

بها فعلاً. فهي إذن فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعلاً معيناً وهي إذن تختلف عن المبدأ الموضوعي العام، من حيث كونها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الفاعل الفرد، لا بالنسبة إلى كل الفاعلين العقلاء، وتختلف أيضًا عن الدافع ولهذا سميت مبدأ، فالحيوان يمكن أن يقال إن له في سلوكه دوافع، أما الإنسان فيقال إن له قاعدة، فالحيوان يأكل ويشرب بدافع الجوع أو العطش، أما الإنسان العاقل في أفعاله العقلية فيتبع قواعد أي مبادئ عامة، أي إن الإنسان يعرف ماذا يفعل وليست أفعاله مجرد انعكاسات أو استجابات تلقائية لدوافع كما هي الحال في الحيوان[1].

فإذا قررت أن أنتحر تفاديًا للتعاسة أمكن القول إن انتحاري كان وفقًا لقاعدة مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباهجها، وصارت الآلام أكثر من اللذات، ولكن هذه وأمثالها قواعد مادية تنشأ عن تعميم حالات جزئية بباعث شخصي ونتيجة مقصودة. ولما كانت الخيرية لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج التي تهدف إليها الأفعال، استحال أن تجيء الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته من دون أي اعتبار آخر، هذه قاعدة تخلو من أي مادة، لا تهدف إلى تحقيق رغبة أو تحقيق ميل معين، إنها قاعدة صورية بحتة - بلغة كانط - والرجل الفاضل يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقًا لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته[2].

ولبيان القول الذي يبدو غامضًا عند كانط للتفرقة بين القواعد المادية والقواعد الصورية يمكن القول إن القواعد إما أن تقوم على أساس ميول حسية، ويسميها كانط قواعد مادية أو بعدية أو تجريبية وتقوم على تجربة الرغبات أو الشهوات، ومن يفعل أداءً للواجب يفعل وفقًا لقاعدة صورية لا مادية، إنه لا يفعل ابتغاء تحصيل نتائج معينة، بل امتثالاً للواجب أيًا كانت النتائج[3].

أما **القضية الثالثة** في مبدأ الواجب فيستخلصها كانط من القضيتين السابقتين ومؤداها «الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً القانون»[4] فقد أؤدي فعلاً أشعر بهوى وميل إليه لكني لا أكن له احترامًا ويكون سبب ذلك أن هذا الفعل مجر أثر للإرادة وناتج منها. فلا يكون هذا الفعل ذا قيمة أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر؛ ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضى الإنسان عن حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن

[1]- Kant, lectures on Ethics, PP.36 – 47.

[2]-توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص422.

[3]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ص54.

[4]- Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.259.

أيضًا أن تنتج من أسباب أخرى[1] ولكن القيمة الأخلاقية تكون للفعل المنجز احترامًا للقانون.

وتثير كلمة (احترام) نقاشًا كبيراً بين الباحثين مصدره أن الاحترام انفعال عاطفي، وكانط بحسب الفهم المعتاد لمذهبه يستبعد الانفعال، فكيف إذن يقول باحترام القانون. أي إنه قد يبدو غريبًا أن يستخدم كانط العقلاني كلمة تحمل دلالات انفعالية عاطفية داخل مذهبه العقلاني.

وبفحص مفهوم (الاحترام) عند كانط نجد أنه شعور فريد من نوعه لا يتعلق بموضوع حسي ولا يرتبط بإرضاء ميولنا الطبيعية، وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعة لقانون، من دون أي تدخل من موضوع أو اعتبار حسي، وهذا الخضوع ينطوي على شعور بالتواضع من ناحية، وبالسمو من ناحية أخرى، لأن القانون الأخلاقي يردع ميولي ويقدع غروري، فأشعر بالتواضع؛ وفي مقابل ذلك أشعر بالسمو لكوني أدرك أن ردعي ميولي صادر عن ذاتي الحرة، لا عن قهر خارجي[2].

ومن ثم يمكن فهم ذلك الافتراض الذي افترضه على وجه لوم مُوجه إليه قائلاً: «قد يلومني لائم فيعترض زاعما أنني تحت ستار كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض آوي إليه بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصور عقلي. ولكن الاحترام إن يكن شعوراً وعاطفة، فليس شعوراً متولداً بالتأثر، بل هو شعور تولد تلقائيًا عن طريق تصور عقلي، ومن أجل ذلك يتميز تميزاً نوعيًا عن كل المشاعر من النوع الأول التي تتصل بالميل أو الخوف. إن ما أعرفه معرفه مباشرة كقانون أخضع له، فإنما أعرفه بنوع من الاحترام، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتي لقانون ما بغير توسط من جانب مؤثرات أخرى على شعوري. إن تحدد الإرادة تحددًا مباشرًا بوساطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام. إذ يعدّ هذا الاحترام أثرًا للقانون في الذات لا سبباً له»[3]. بل إنه يقرر في نهاية هذا النص الطويل «إن كان كل ما نصفه بالمنفعة الأخلاقية فإنما يتكون من الاحترام للقانون. كما يعلق زكريا إبراهيم موضحًا معنى الاحترام عند كانط قائلاً: «وليس هذا الاحترام باعثًا مضافًا وإنما هو ينشأ فينا تلقائيًا بفعل العقل نفسه. وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أي ميل باطني، ولا يصدر عن أي موضوع خارجي، فلم يبق إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، وبالتالي فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي، بل هو الصورة الخالصة للقانون»[4].

خصائص الواجب والأوامر الأخلاقية

وانطلاقا من نظرية الواجب فرق كانط بين نوعين من الأوامر العقلية في المجال الأخلاقي، أوامر

[1]- Ibid, p.259.

[2]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عن كانط، ص55.

[3]-Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.260.

[4]-زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص192.

شرطية وأوامر مطلقة[1]؛ إذ عبرت الأوامر الشرطية عن تلك الأفعال التي يرتبط تنفيذها بشرط معين، والتي يكون الفعل الخلقي فيها مجرد وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. كأن أقول: إذا أردت أن تتمتع بصحة جيدة فعليك بالاعتدال أو: إذا أردت أن تحصل على تقدير المجتمع، امتنع عن الكذب وقل الصدق دائمًا. ويرى كانط أن مثل هذه الأوامر لا تصلح لتأسيس الأخلاق التي يجب أن تكون مطلوبة في ذاتها. أما الأوامر المطلقة فهي تلك التي تخلو من أي شرط وتكون مطلوبة لذاتها ونابعة من العقل. كأن أقول: عليك بالاعتدال. أو: امتنع عن الكذب وقل الصدق دائماً. ومثل هذه الأوامر هي التي تكون الأفعال الخلقية الحقيقية. وهي التي تمثل الأفعال التي تصدر عن الواجب.

ومن ثم يمكن وصف الواجب الكانطي بأنه يتصف بخصائص متعددة أهمها أنه: مثالي عام مطلق؛ لأنه نابع من العقل الإنساني ومتوافق مع طبيعته. وهو في نفس الوقت صارم لا يسمح بأية استثناءات ولا يرتبط بالتجارب الفردية المتغيرة. كما أنه يعد مطلوبا في ذاته وليس وسيلة لتحقيق أهداف اخرى أبعد منه كالحصول على منفعة أو لذة. وهو مطلق وليس مشروطاً بأية شروط وإلا فقد السمة الأخلاقية وانحرف عن مبادئ العقل المطلق.

شروط الواجب الأخلاقي

مادام الواجب الأخلاقي يتمثل في كونه إلزاماً أخلاقياً يصدر عن العقل كان علينا أن نربط مفهوم الواجب بشرطين أساسيين، أولهما: وجود الحرية. وثانيهما النظرة الثنائية إلى الإنسان.

الحرية الأخلاقية: يرى كانط أن الحرية الأخلاقية هي أولا وقبل كل شيء خاصية التصرف أو العمل في استقلال عن أي علة أجنبية؛ وإذا كانت هناك أشياء يبتغي على الإنسان فعلها، فذلك لأن لديها القدرة على فعلها. فالإنسان بوصفه جسمًا يخضع لضرورة الطبيعة، ولكن بوصفه عقلا يتصرف وفقًا لمبدأ. والأوامر القطعية المطلقة هي تلك المبادئ الأخلاقية التي يلزم بها الإنسان نفسه بوصفه كائناً ناطقاً حراً، وهذه الحرية لا تعني القدرة على اتيان أي فعل كائنا ما كان، بل هي تعني قدرة الإنسان على تنظيم حوافزه، وتهذيب ميوله، وتوجيه سلوكه. ففي وسع الإنسان أن يفعل أو يمتنع عن الفعل، أن يقبل أو يرفض، أن يقول «نعم» أو «لا» وهذه القدرة الإرادية هي التي تسمح له بتنظيم ميوله وفقا لما يقضي به القانون الأخلاقي[2].

وقد جعل كانط حرية الإرادة مصادرة من مصادرات العقل العملي؛ لأنه لا يعقل أبداً أن يُجبر إنسان ما على فعل ما ويوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي. فالحرية هي الشرط الأول والأساسي

[1]- Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.265.

[2]-زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1963، ص137.

للواجب الخلقي عند كانط؛ فالواجب إلزام نفرضه على أنفسنا بمحض اختيارنا ما دمنا أحراراً.

النظرة الثنائية إلى الإنسان: لو كان الإنسان متوافقاً مع نفسه تمام التوافق، لما كان عليه سوى أن يترك نفسه على سجيتها لكي تعمل بوحي غرائزها، كما يعمل الحيوان. ولكن الإنسان مكون من الثنائية: النفس والجسد؛ الأولى ملائكية تنشد المثل الأعلى. والثانية شهوانية تنشد المتع الحسية واللذات الجسدية. والواقع إن شعور الإنسان بالواجب، وبالمثل الأعلى، هما اللذان يجعلان من الحياة الأخلاقية، ضربًا من الصراع أو الجهاد أو التوتر المستمر. فنحن نحيا باستمرار في حالة أليمة من الفوضى والاضطراب والتعدد، ولكن، لأننا نحنّ دائما إلى النظام والانسجام والوحدة. وعلى قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة، يكون شعوره بما في أعماقه من تمزق باطني، فليست الحياة الأخلاقية حياة السهولة، واللذة والاستسلام، بل هي حياة الشدة، والصراع، والمجاهدة[1].

نقد المفهوم الكانطي للواجب

تعرضت نظرية الواجب الكانطي لحملة انتقادات ولعل أهمها: كيف أعرف أنني أتصرف- على وجه التأكيد- وفقاً للواجب؛ ألسنا نلاحظ في تجربتنا الخاصة أنه قد يحدث لنا أن نتساءل عن مدى شرعية أمر من الأوامر الخلقية، إذ يُخيّل إلينا أنه قد يكون مجرد وهم، أو رأي خاطئ، أو فكرة ذائعة؟ إن هذا يحدث في كثير من الأحيان حينما تتقدم بنا السن، أو يتغير الوسط الذي نحيا فيه، أو تزداد خبرتنا الأخلاقية قوة وثراء، فنشعر أن الأوامر الأخلاقية التي كنا نأخذ بها أنفسنا ليست سوى قواعد نسبية مشكوك في صحتها. وفضلاً عن ذلك فإن مشكلة الكثيرين منا لا تقوم في أنهم لا يريدون أن يعرفوا واجباتهم، بل تقوم في أنهم لم يستطيعوا أن يعرفوا تلك الواجبات. إذن فليس من الصحيح ما يتوهمه بعضهم من أن الضمير يجد نفسه دائماً بإزاء قواعد أخلاقية واضحة بينة معصومة من الخطأ، بل الصحيح أننا كثيراً ما نلتمس نور الضمير، فلا نكاد نجد أمامنا سوى ظلمات تكتنف سبيل حياتنا[2].

أما الصورية الشديدة التي تجعل ضرورة أداء الفعل وفقاً للقانون يذهب بالعمل وفقا لروح القانون والتوسط بين شكلية القواعد ومراعاة الظروف المحيطة. فيمتنع تماما العيش وفقا «للأخلاق الحية المنفتحة» بتعبير برجسون، تلك التي لا تلتزم بشكلية القواعد الأخلاقية بل تتصرف في كل الحالات بالرجوع إلى وجدان إبداعي يبتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة.

ولذلك عدّها النقاد نظرية صورية متطرفة موغلة في التزمت والتشدد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم، فكيف يمكن لنظرية أخلاقية أن تستبعد ميول

[1]-المرجع السابق، ص 138.

[2]-المرجع السابق، ص 140.

الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلمنا أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل. وكيف لمذهب أخلاقي ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدًا يمنع من أن نستثنى فيها بعض الحالات، بل إن الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعدّ صوابًا أو خيراً لمجرد أنها استثناءات من القاعدة[1].

أما الفعل احترامًا للقانون وحده وخضوعًا له فهو في نظر بعض النقاد قول غير معقول، لأن العقل لا يقبل على فعل ما إلا وأثار على نفسه أسئلة من قبيل: لماذا أتصرف هكذا ولم أتصرف بخلاف ذلك؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسباب يقبلها العقل[2] الواقع أن كانط - يجانب الصواب حين يستبعد عنصر الميل من كل فعل أخلاقي؛ إذ لا شك أن الميول أساسية بالنسبة لكثير من الأفعال الخلقية، ولهذا كان من واجبنا في بعض الأحيان أن ندخل في اعتبارنا، عند الحكم على صواب الفعل الخلقي أو خطئه؛ عنصر الميل الذي صدر عنه الفعل، خاصة إذا عرفنا أن الكثير من أفعالنا قلما تصدر عن بواعث عقلية خالصة[3].

ويبقى النقد الأكبر الذي يمكن توجيهه إلى نظرية الواجب عند كانط في أنه يقيم الأخلاق كلها على مفهوم الواجب، وكأن الطبيعة البشرية قد استمدت فكرة الإلزام من باطن الذات، من دون تأثر بالعرف الاجتماعي في استحسانه الخير، واستهجانه الشر، ومن دون اعتبار لمبدأ الجزاء الذي يقضي بإثابة المحسن وعقاب المسيء.

كما يعد الواجب الأخلاقي بدعة ابتدعها كانط ؛ إذ إنه بوصفه مفهوماً لم يكن معروفا على الإطلاق في تاريخ الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية أو فلسفة العصور الوسطى أو عند فلاسفة الفلاسفة الحديثة السابقين عليه وإن كان وجد فيما بعد عند جول سيمون ولكن بمفهوم مختلف.

كما يؤخذ على نظرية الواجب الأخلاقي أنها جعلت الإلزام الخلقي يصدر من العقل وحده من دون النظر إلى الأديان السماوية ومن دون رغبة في ثواب الله أو خوف من عقابه. وهذا يعني الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الدين الذي أنزله الله تعالى لتنظيم حياة الناس وأخلاقياتهم.

[1]-محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص172.

[2]-المرجع السابق، ص173.

[3]-إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت ص198.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

إيمانويل كانط

الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبَها

إيمانويل كانط
الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبَها

خضر إ. حيدر[*]

يعرِّف هذا البحث بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بوصفه شاهداً على حقبة محورية في تاريخ الفلسفة الحديثة. فهو يجمع بين السيرة الذاتية والأعمال الأساسية التي قدّمها كانط وأحدثت ثورة معرفية في عالم الحداثة وفلسفتها.

كما يتضمن البحث جولة بانورامية على نشأته العائلية والظروف الاجتماعية والنفسية التي كان لها تأثير بيّن في شخصيته فيما بعد، هذا بالإضافة إلى رصد المراحل الأساسية لفكره وتأثره بمن سبقه من فلاسفة الحداثة ولا سيما الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

المحرر

يُنظر الى الفيلسوف الالماني إيمانويل كانط (1724-1804) على أنه أهم وأكثر الفلاسفة إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة الحديثة. وحتى أولئك الذين يعترضون على هذا الرأي، فإنهم يعترفون – ضمناً – به حين يقولون إن من تساووا معه في الأهمية ليسوا سوى قلة نادرة. فلقد أحدث تأثيراً عارماً في أوروبا والبلدان الناطقة بالإنكليزية على السواء. وترتفع هامة مذهبه الفلسفي كأحد الشواهق في تاريخ الفكر، وكل هذا على الرغم من أنه لم يؤلف كتبه التي تركَّزت شهرته عليها إلا بعد أن تجاوز الخمسين من عمره. فلقد نشر نقد العقل الخالص حين كان في السادسة والخمسين، ونشر كتاب نقد العقل العملي حين كان في الرابعة والستين ونقد ملكة الحكم عند بلوغه السادسة والستين، وميتافزيقا الأخلاق حين كان في الثالثة والسبعين. أما كتابه الأخير عن الأنثروبولوجيا فنشره بعد أن جاوز الرابعة والسبعين عاماً.

---

*ـ باحث وصحافي ـ لبنان.

والحق أن كانط ينفرد في ميدان البذل الفكري حيث لا نظير لأصالته الفكرية وإبداعاته.

قضى كانط حياته بأسرها في المدينة الريفية كونجسبورج في بروسيا الشرقية(ألمانيا حالياً)، أو بالقرب منها، وكان يسكنها آنذاك ما يقارب من خمسين ألفاً. والده كان صانعاً لسروج الخيل ويعيش في ظروف متواضعة، وعملت أخواته قبل الزواج في الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد التحق بالجامعة وأصبح قسيساً من أتباع لوثر. ماتت والدته حين كان في سن الثانية عشرة، ووالده حين كان في سن الحادية والعشرين. وكان أبوه من أنصار طائفة «التقويين»pietists المتشددين، ويحتمل أن يكونا قد غرسا فيه رؤية دينية ورعة وجادة، لكنها ضيقة.

كان كانط تلميذاً بارعاً متألقاً، وبعد أن تخرج في الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربياً خصوصياً في أسر الأعيان التي كانت تعيش في منطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام 1755، وعمل مدرساً خاصاً بها. ولم يُرَقَّ إلى درجة الأستاذية إلا في عام 1770، ويبدو أنه في أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسياً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر كل أسبوع، إذ لم يُدَرِّس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرِّس أيضاً الرياضيات، والفيزياء، والأنتروبولوجيا، والتربية، الخ...

ويقول الذين بحثوا في سيرته الفلسفية أن ذلك قد يكون من أسباب تأخر تطوره بوصفه مفكراً أصيلاً، ذلك على الرغم من أنه وجد وقتاً لينشر مقالات متعددة تشرف أي مدرس جامعي عادي. بعد أن أصبح أستاذاً في عام 1770، استطاع أن يكرس وقتاً أكثر لعمل مبدع، على الرغم من أنه كان لا يزال يعطي ساعات أكثر للتعليم. في عام 1781، عندما كان في سن السابعة والخمسين، استطاع أن ينشر « نقد العقل الخالص»، كتابه الأول وهو الذي سبب له شهرة ومكانة على نطاق العالم كله.

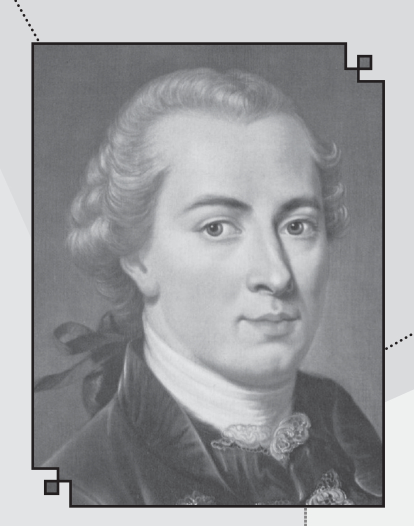
تطوره الفكري

يقع تطور كانط الفكري في ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى كان مثل معظم الفلاسفة الألمان في عصره، فيلسوفاً عقلياً، تحت تأثير «ليبنتز» و»فولف» إلى حد ما، وكان يظن أنه من الممكن الوصول إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية. ومع ذلك، تظهر مقالاته - حتى في تلك السنوات – علامات الأصالة وعدم الرضى عن المذهب العقلي[1].

المرحلة الثانية تبدأ تقريبا في عام 1765، والتي تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين

[1] - وليم كلي رايت – تاريخ الفلسفة الحديثة – ترجمة: محمود سيد أحمد – تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير – بيروت – 2010 – ص 255.

إيمانويل كانط
من سيرته الذاتية



وُلِدَ إيمانويل كانط عام 1724 في مدينة كونيغسبرغ عاصمة مملكة بروسيا ذلك الوقت في القرن الثامن عشر، التي أصبحت تسمى اليوم كيلننغراد وتتبع لدولة روسيا. كان الرابع من بين أحد عشر ولداً (ماتوا وهم أطفال إلا أربعة منهم). كان اسمه يكتب باللاتينية "Emanuel" وغير هجاء اسمه إلى "Immanuel" بعد أن تعلم اللغة العبرية. لم يسافر في حياته كلها أبداً ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن مدينته كونيغسبرغ.

والده جوهان جورج كانط (1682-1746) كان يعمل في صناعة سروج الخيل في مدينة ميمل شرق مملكة بروسيا (تسمى هذه المدينة الآن كليبدا وتتبع جغرافيا دولة ليتوانيا). أمه، ريجينا رويتر (1697-1737) ولدت في نورمبرغ. هاجر جد كانط من إسكتلندا إلى مملكة بروسيا. وكان والده يملي اسم العائلة على هذا الشكل "Cant".

مؤلّفات كانط

1- "نقد العقل الخالص "ألّفه سنة 1781م، وهو أهم مؤلفاته، نقد فيه (كانط) العقل النظري، وبين له حدوداً يجب الوقوف عندها.

2- «مقدمه لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً» قدم فيه ملخصاً شافياً لمذهبه الفلسفي وسلك فيه منهجاً تحليلياً بدأ فيه من الواقع وانتهى

إلى المبادىء العامة على خلاف المنهج التأليفى الذى اتبعه فى نقد العقل الخالص النظري والذى بدأ فيه بالمبادىء وانتهى إلى الوقائع.

3- «نقد ملكة الحكم» ألّفه عام 1790 ويمُثل وجهة نظره في علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية وبين الحرية.

4- «الدين في حدود العقل وحده» (1793)

أوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذى يقوم على التصورات الاخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فريدريك.

5- ميتافيزيقا الأخلاق (1797)

6- «نقد العقل العملي» (1788)

7- «مشروع السلام الدائم» (1795)

8- المبادئ الأولى الميتافيزيقية لنظرية القانون (1790)

9- الإناسة من وجهة نظر براغماتية (1798)

10 - المبادئ الأولية لميتافيزيقا الطبيعة (1786)

11 - كتاب المنطق 1800

دراسات أكاديمية:

أطروحة دكتوراه بعنوان "في النار"

أطروحة بعنوان "في المنادولوجيا الفيزيائية"

أطروحة بعنوان "في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما".

البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و»أبحاثه» من سباته الدوغماطيقي كما كان يقول. إذ إن هذه الأبحاث ستقوده الى الاستنتاج التالي: «إن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وإن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء في ذاتها التي توجد وراء إحساساتنا لا يمكن معرفتها عن طريق العقل». من المحتمل أن يكون، من ناحية أخرى، قد قرأ «المقالات الجديدة» لليبنتز بعد نشرها في عام 1765، ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكار فطرية، إن شئنا أن نتحدث بصورة حرفية، فإن للذهن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه. وأصبح، في أثناء تلك المرحلة، مقتنعاً بأن فكر هيوم، لو كورناه إلى نتائجه المنطقية، لوجنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ في الفيزياء فحسب، بل حتى تلك المبادئ في الرياضيات أيضا، هي تعميمات محتملة تقوم على الملاحظات. ونحن نرى أنها ضرورية بسبب العادة وتداعي الأفكار. ولا يمكن لكانط أن يقبل نتائج متطرفة كهذه، فمبادئ هندسة أقليدس، وفيزياء نيوتن، التي كان كانط يدرسها غالبا، بدت له معرفة تمت البرهنة عليها بصورة مطلقة وليست مجرد تعميمات محتملة. ولذلك أصبحت مشكلته هي: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التي تقول إن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

يبدو أن كانط قرأ الكثير من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبخاصة شافتسيري، وهاتشيسون، وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما انجذب في البداية إلى المذهب التجريبي الأخلاقي، لم يستطع أن يكتشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورة مطلقة مثل مبادئ الرياضيات، فقد وجد نفسه عاجزاً عن أن يقبل تلك المبادئ الذاتية والتي لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساساً للأخلاق، مثل الحاسة الخلقية، والتعاطف، واللذة، والمنفعة. وحين سلَّم بقدر محدود جداً من الحقيقة بمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين، انتهى إلى الاعتقاد بأن المبادئ الأساسية للأخلاق تكمن في الحقيقة داخل العقل. من أجل ذلك سيقال عنه إنه كان فيلسوفاً عقلياً صارماً في الأخلاق. أصبح كانط، في أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك، قارئاً متحمساً لروسو، الذي يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كل إنسان في أن يعامل بوصفه غاية في ذاته، وتفضيله الجمهورية الديموقراطية على نظام الحكومة الملكية.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تسمى في الغالب، «المرحلة النقدية»، فهي التي ستكون وحدها ذات أهمية عالمية. هذه المرحلة لم تبدأ إلا بعد عام 1770 بمدة طويلة، وهوالعام الذي ألقى فيه «بحثه الافتتاحي» في بداية عمله أستاذاً جامعياً. وفي عام 1781 تطور في ذهنه، بالتدريج، موقفه النهائي، وهو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، والذي أطلق عليه اسم «الفلسفة النقدية». في كتاب «نقد العقل الخالص» (1781) كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، وخاصة

في الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. وفي كتاب «نقد العقل العملي»(1788) ما ينبغي علينا أن نفعله في مجال الأخلاق، وما قد نأمله في الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب «نقد ملكة الحكم» (1790) فيتضمن آراء كانط في الإستيطيقا والبيولوجيا، وبحثاً في نظائر الإيمان بعالم روحي تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان «نقد» هي أكثر كتب كانط أهمية. بينما يلقى كتاب « مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً» (1783)، في بعض النواحي، ضوءاً على الأفكار الأساسية لكتاب «نقد العقل الخالص»، في حين أن كتاب «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق « (1785) هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. و يعد المقال القصير والمضيء عن «السلام الدائم» (1795) قيمة علمية نادرة في عالم الفلسفة السياسية.

السمات المميزة لحياة كانط

يمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التي تخلو من الأحداث المهمة بصورة نسبية وتلقي ضوءاً على روح فلسفته من خلال السمات المميزة التالية:

1- إعطاء التدريب المبكر الذي تلقاه في المنزل اهتماماً مستمراً بالدين. على الرغم من أنه كره في السنوات الأخيرة الذهاب إلى الكنيسة، وأصبح غير مكترث بمعتقدات لاهوتية كثيرة، فإنه استمر في الاهتمام بالمشكلات الأساسية للدين التي يمكن للفيلسوف أن يمنحها عنايته واهتمامه الخاص، وهي المشكلات التي تخص الله، والحرية، والخلود.

2- ثلاثة عوامل مرتبطة أعطته شعوراً شديداً بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام الخلقي ثابت ومطلق. وأول هذه العوامل، تربيته الصارمة في المنزل حين كان صغيراً. وثانيهما تركيبه الجسماني الضعيف، الذي أدى به إلى مراعاة نظام صارم للتغذية، وممارسة الرياضة، والتنزه، ونتيجة لذلك تمتع بصحة جيدة بصورة معقولة، حتى إنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبطاً صارماً للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكري الذي تدرب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفاً مدنياً) في بروسيا في عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

3- حبه الكبير للدقة الصورية في كل شؤون الحياة، وإعجاب كانط بالتفكير الدقيق في الرياضيات والفيزياء، واعتقاده أن المبادئ الكلية والضرورية واليقينية بصورة مطلقة هي وحدها التي تستحق أن ننظر إليها على أنها المعرفة العلمية. وهو لم يقدر، على الإطلاق، العلوم الاستقرائية. ومع ذلك، فقد كان أمينًا للغاية في قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرن السابع عشر والثامن عشر لا يمكن الدفاع عنها. وكان

لابد له من تشييد أسس عقلانية جديدة كان يأمل أن تكون آمنة من الحملات الجائرة.

وكان كانط محبوباً بوجه عام بوصفه مدرّساً وجامعياً ومواطناً. يثير الإشكاليات أمام طلابه ويصر على ألا يأخذوا أي مذهب من مذاهب الفلسفة بوصفه مذهباً مسلماً به، لكن يجب عليهم في الوقت نفسه أن يفكروا بأنفسهم -وهذا سلوك يظهر طبيعة معلم لطيف وواسع الأفق وهو أمرٌ لم يكن مألوفا في بروسيا في ذلك الوقت - لكنه كان أقل تسامحًا بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومسناً. وقد توقع أن يقتنع الجميع بصدق فلسفته الخاصة، وقد نظر إلى أولئك الذين فشلوا في أن يفعلوا ذلك واصفاً إياهم بالعناد والغباء. ومع ذلك، فقد ظل إنساناً مهذباً، ودودًا، دمث الأخلاق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك في حديث عام، وكان يعرف كيف يجعله مسلياً. واستمر في أن يكون شخصاً محترماً من حيث إنه باحث جاد، وأمين، ومخلص، ذو قوة بارزة وحكمة عظيمة. وكان الناس في كونجسبرج فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

دراسته

لما نضج كانط الشاب وبرزت قدراته وبرز تفوقه. ولاحظ ذلك القس فرانز شولتز الذي كان مقرباً من العائلة. وما كان من القس الذي ذهل لنضوج كانط المبكر إلا ان أقنع العائلة بإرسال ابنهم إلى الدراسة في المدرسة الفردريكية أقوى وأجود المدارس في مملكة بروسيا. وكان القس شولتز يعمل في تلك المدرسة. هناك قضى كانط ثماني سنوات من الدراسة الجادة. كان يدرس ستة أيام في الأسبوع يبدأ يومه الدراسي في السابعة صباحاً وينتهي في الرابعة مساء. درس فيها كل لغات ذلك الزمان من اللاتينية واليونانية إلى العبرية والفرنسية. ودرس الرياضيات واللاهوت.

كانت المؤثرات في تكوين كانط الفكري متعددة المصادر. ويذكر الباحثون في هذا المجال ثلاثة: دينية وسياسية وعلمية. من الناحية الدينية تربى كانط على التقاليد المسيحية المتشددة. وبالتحديد فرقة التقوية المسيحية الذي اشتق اسمها من التقوى والورع وهي حركة بروتستانتية تؤكد التقوى والزهد والبساطة والاهتمام بالطقوس والشعائر.

من الناحية السياسية عاش كانط في عصر التنوير وأثر وتأثر بكل معطيات ذلك العصر. بطبيعة الحال كان من المطالبين من أجل حقوق الإنسان وأكد المساواة بين الناس وفي نفس الوقت

دافع عن حكومة بلاده. وتأثر كانط في هذا الجانب تأثرا عميقا بالمفكر والسياسي الفرنسي جان جاك روسو. الذي كان يطرح في كتاباته تساؤلات عميقة عن طبيعة الأخلاق وطبيعة المجتمعات ومشكلة الأفراد وفلسفة الفردية.

أما في الناحية العلمية فقد درس كانط أعمال إسحاق نيوتن وكتاباته التي جعل منها أساساً لمحاضراته في الفيزياء وفلسفة الطبيعية. وفي سنة 1755 نشر نظرية التناوب الشهيرة (بالإنجليزية: vortex theory) التي يوضح فيها أصل العالم ويشرح دوران الكواكب وتناوبها. واليوم تعرف هذه النظرية الفيزيائية باسم فرضية كانت-لابلاس. ولابلاس المقصود هو الفلكي الفرنسي بيير لابلاس الذي طور نظرية كانط وقدّم نموذجاً مشابهاً لها لكنه طوره بعد ذلك في عام 1796.

شرح كانط هذه النظرية في كتابه الأشهر الذي صدر عام 1781 «نقد العقل المحض» الذي يعدّه النقاد في كثير من الاحيان أهم مجلد فلسفي في علم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

كان كانط من المؤمنين بالله. إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة. فالعقل في مذهب كانط لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها Noumena .

يتحدث كانط في كتابه نقد العقل العملي عن ضرورة الاعتقاد بوجود الله. ويرى أن وجود الله فكرة يبعثها العقل المجرد. يقول بالنص الذي يبدو عائماً ومموهاً : «ليس لدينا سبب وجيه يدفعنا للتسليم بهذه الفكرة تسليماً مطلقاً. ثم يحاول تلطيف هذا التصريح بقوله إن فكرة الله لا يمكن عزلها عن فكرة السعادة وفكرة الفضيلة، وإن فكرة الله مرتبطة دائما بمفهوم المثال الاسمى أو مفهوم الخير».

ناقد العقل الخالص

كثيراً ما كان يُنظر إلى كتاب كانط «نقد العقل الخالص» على أنه أكثر الأبحاث التي كتبت في العصور الحديثة عمقاً وبراعة في موضوعات فلسفية. كان هناك اتفاق عام على أنه واحد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة في الفلسفة. كانت كتابات كانط المبكرة واضحة بقدر معقول، وتحتوي على قليل من العبارات البلاغية. فلماذا كتب كانط هذا الكتاب «نقد العقل الخالص» بصورة سيئة، ولماذا لم تكن كتاباته المتأخرة أفضل كثيراً؟ وربما كان التفسير الأساسي هو أنه شعر في عام 1780 أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه في الوقت نفسه الكثير مما يريد تقديمه للعالم. فكان لابد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً في أسرع وقت ممكن. ولذلك وضع باستعجال الملاحظات الكثيرة التي قام بتجميعها منذ عام 1770، من دون أن يقوم بمراجعتها بدقة لكي يجعل اللغة والفكر متسقين. هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفي حالات كثيرة لم يكن هناك من يرشد الى اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوة على ذلك، فقد قدم كانط فلسفة جديدة، وكان مضطراً إلى استعمال كلمات بمعان جديدة، وكان مجبراً في بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها

لتعبر عن معان مختلفة لا يستطيع القارئ أن يميزها إلا من السياق. ومع ذلك فقد كرس الشراح أنفسهم لتفسير كتب كانط النقدية، منذ عصره. ومع ذلك فقد تم التوصل الآن إلى اتفاق عام فيما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التي تهم المبتدئ بصورة كبيرة. فاستقر الرأي على أن فكره منذ عام 1781 فصاعداً قد تغير قليلاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية. ولكن لا يزال هناك خلاف حول التأكيد النسبي الذي كان يريد وضعه على جوانب مختلفة من مذهبه، وعلى تفصيلات أخرى هي بالنسبة للمبتدئ ذات نتيجة أقل شأناً، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك، بالتأكيد، اختلافات واسعة في الرأي بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفة آخرين من عصرنا حول ما إذا كان كانط محقاً أو مخطئاً في مواقفه المتعددة. غير أن هذه مسألة أخرى). إن أي قارئ جاد يريد أن يدرس كانط بتأن وبمساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبة في فهم الفحوى العام لفلسفته.

بين كانط وهيوم: علاقة التأثير والتأثر

تأثر كانط بالفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم مع أنه سيذهب فيما بعد الى نقده في الكثير من أطروحاته الميتافيزيقية وخاصة منها تلك التي بدأ تفلسفه بها وهي قضية الارتباط بين العلة والمعلول. ولقد تحدى العقل الذي يدعي انحدار هذا التصور منه، بأن طلب منه أن يعرِّفه التالي: بأي حق يزعم أن للأشياء تكويناً خاصاً يدفع الى الظن بأنه إذا ثبت حدوث شيء ما، فلا بد أن يثبت ذلك بالضرورة حدوث شيء آخر مصاحب له أيضاً. وهذا هو معنى تصور العلية. وبرهن هيوم بما لا يدع مجالاً للشك «بأنه من المحال تماماً للعقل أن يفكر تفكيراً – قبلياً – اعتماداً على التصورات في حدوث مثل هذا الارتباط بين الشيئين بحكم الضرورة». «غير أن هيوم قد عانى سوء الحظ المألوف الذي يقع فيه الميتافيزيقيون، لأن أحداً لم يفهمه. ولم يكن السؤال الذي تبادر الى ذهنه: هل يعد تصور العلّة صائباً ونافعاً، بل وحتى لا غنى عنه لمعرفتنا بالطبيعة. ذلك بأن هيوم لم يتشكك قط في هذه الناحية، ولكنه دار حول إمكان التفكير في هذا التصور اعتماداً على العقل – قبلياً – وتبعا لذلك هل يحمل هذا التصور في طياته حقيقة كامنة فيه مستقلة عن كل تجربة مما يدل على زيادة امتداد العقل بحيث لا تقتصر فاعليته على موضوعات التجربة؟.. هذه هي المشكلة التي واجهها هيوم».

وما كان هيوم ليرضى عن هذا التشخيص لموقفه من «المشكلة» في أغلب لظن. ولكن ما يهم هنا هو أن كانط قد فسر كلامه على نحو ما رأينا، ورأى أن من المفيد إعادة عرض موقف هيوم ومشكلته في صيغة أخرى.

يقول كانط في هذا الموضوع ما يلي:

«أعترف صراحة بأن ما أتذكره عن دافيد هيوم هو حادث بالذات استطاع أن يوقظني منذ سنوات عديدة من سباتي الدوجماطيقي، ويزود أبحاثي في ميدان الفلسفة النظرية بمنحى جديد كلية. نعم لقد كنت بعيداً تماماً عن اتباع نتائجه التي أهتدى اليها، ولكن إذا نحن ارتكزنا على فكرة مستندة على أساس صحيح، ولكنها لم تستغل، ونكون قد ورثنا هذه الفكرة من شخص آخر، فإننا قد نأمل آنئذ اعتماداً على التأمل المتواصل النهوض بها الى ما هو أبعد من النقطة التي بلغها – بفطنته – هذا الرجل، الذي ندين له بالشرارة الأولى للنور». «ومن هنا – يضيف كانط - بدأت أحاول النظر في إمكان صياغة اعتراض هيوم في صورة أعم. وسرعان ما أدركت أن تصور الارتباط بين العلة والمعلول ليس بأي حال التصور الأوحد الذي يعتمد عليه الفهم في ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباطاً قبلياً، ولكن الأرجح هو أن الميتافزيقا تعتمد اعتماداً كاملاً على مثل هذه التصورات. وحاولت التأكد من عددها. وبعد أن نجحت نجاحاً مرضياً في هذا السبيل بفضل استنادي الى مبدأ مفرد، ثم اتجاهي إلى استخلاص هذه التصورات، التي أصبحت متيقناً الآن من أنها ليست مستمدة من التجربة- مثلما حاول هيوم استمدادها - ولكنها صادرة من الفهم الخالص.. وبمجرد نجاحي في حل مشكلة هيوم، لا فيما يتعلق بحالة واحدة بالذات، وإنما من ناحية قدرة العقل على البحث في شموله، أصبح في وسعي أن أخطو باطمئنان- وإنما بتؤدة –لتحديد الميدان بأسره الخاص بالعقل البحت اعتماداً على المبادئ الكلية. من حيث حدوده، ومحتوياته أيضاً.. إن هذا هو المطلوب من الميتافزيقا إذا أرادت إنشاء نسق فلسفي طبقاً لمخطط آمن»[1].

كانت هذه هي استراتيجية كانط في النصف الأول من كتاب «نقد العقل الخالص». وتوحى الجملة الأخيرة التي ذكرها باختلاف النتائج التي اهتدى إليها عن نتائج هيوم، وأن الميتافيزيقا ليست بحكم طبيعتها، مجرد لغو بحيث تستأهل جميع كتابات الميتافزيقا إشعال النيران فيها. غير أن النتيجة الفعلية التي اهتدى إليها كانط كانت في الأرجح قريبة من نتيجة هيوم، إذ تماثل كانط وهيوم، بعد أن انتهى إلى الرأي القائل بأن جميع النظرات الخاصة بطبائع الأشياء في ذاتها (بما في ذلك النظرة إلى الروح والله) تتجاوز ظواهر التجربة المدركة، ومن ثم فإنها لا تعنى شيئاً، وليس بمقدورها – حتى من حيث المبدأ – أن تصل الى مرتبة المعرفة.

هذا يعني – برأي كثيرين من قرّاء كانط الأوروبيين - حدوث تغير أساسي في تصور الميتافزيقا، إذ أصبحت الميتافزيقا تعني عند كانط ذلك الكيان من المعرفة الذي يتميز بطابعه التركيبي القبلي أكثر من كونه كياناً من المعرفة مختصاً بمعرفة الطبائع الأساسية للأشياء والنفس والله. على أنه ليس من شك أن المعرفة الميتافزيقية قد نظر إليها تقليدياً – بصفة مضمرة على الأقل – على أنها

[1] - نص كانط منقول من كتابه نقد العقل المحض، وورد ضمن كتاب وليم كلي رايت – مصدر سبق ذكره – ص 257.

تركيبية وقبلية: « تركيبية» بمعنى أنها تدل على إضافة فعلية إلى معرفتنا بدلاً من كونها مجرد تحليل لمعاني مختلف التصورات. و»قبلية» بمعنى أنها تحدث مستقلة عن عملية الإدراك، بدلا من قيامها بتجميع المعطيات التجريبية والتعميم منها. غير أن الميتافزيقيين قد ظنوا تقليدياً أنهم قادرون على الحصول على معرفة طبائع موضوعاتهم باتباع هذه الوسيلة. وكانت هذه الموضوعات هي الأشياء في ذاتها (العالم) والنفس والله. أما عند كانط فإن جميع هذه الأشياء ليست موضوعات للتجربة الممكنة، وليست أيضاً كيانات بالمقدور إثبات طبائعها، أو حتى وجودها، اعتماداً على الاستدلال التركيبي القبلي.

أنواع المعرفة عند كانط

تقوم منهجية المعرفة عند كانظ على ثلاثة أنواع:

معرفة تحليلية [قبلية (a priori)] – مثلاً «العازم هو إنسان غير متزوج».

معرفة تركيبة [بعدية (a posteriori)]- مثلاً، «هذا البيت أخضر».

معرفة تركيبية (قبلية)- مثلاً، «كل حادث له سبب»[1].

ينطبق نوع المعرفة الأول على العلاقة بين التصورات، والنوع الثاني على الانطباعات الحسية المشكلة، والنوع الثالث على رؤية الصور.

سلم كانط بوجود «أحكام تركيبية قبلية». والمسألة عنده تمثلت في كيف يمكن ذلك، وليس في ما إذا كان ذلك ممكناً. وكان الجواب مفيداً أن «الأحكام التركيبية القبلية» لوجود صور معينة عند جميع الذوات العارفة هي شروط الخبرة المنظمة.

ماذا عنى كانط بالتعبير «تركيبية قبلية»؟

لقد عرّف المصطلح على النحو الآتي:

-قبلي (a priori): مستقل عن الخبرة – مثلاً، «العازب إنسان غير متزوج».

-بعدي (a posteriori): يعتمد على الخبرة – مثلاً، «هذا البيت أخضر».

-تحليلي (Analytics)

1ـ قضايا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً «العازب إنسان غير متزوج».

[1] - غنار سكيربك – نلزغيلجي – تاريخ الفكر الغربي – مصدر سابق – ص 45.

2- قضايا نفيها يؤدي الى تناقض منطقي، مثلاً، «العازب ليس إنساناً غير متزوج».

-تركيبي (Synthetic):

1ـ قضايا لا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً»هذا البيت أخضر».

2 ـ قضايا نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي، مثلاً «هذا البيت ليس بأخضر».

وبكلام آخر، إن العبارات القبلية التحليلية تطابق رؤية العلاقة بين التصورات وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسِّيين من الفلاسفة، والعبارات البعدية التركيبية تطابق الخبرة، وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسيين. والنقطة الرئيسة الفاصلة هي في الأحكام القبلية التركيبية. فهذه القضايا مستقلة عن الخبرة (قبلية)، ولا يكون محمولها المنطقي في موضوعها المنطقي (تركيبية). وقد كان كانط مقتنعاً أن أحكاماً (Urteile) مثل هذه موجودة، وأن القضية – الحكم «كل حادث له سبب»: مثل عليها. وهذا يتعارض مع النظرية التجريبية – الحسية التي تفسر هذه القضية، إما بوصفها تحليلية (قبلية)- فنحن نستطيع أن نعرف «كل حادث» بشكل يكون له «سبب ما»، بتعريف يخص التصور «كل شيء يحدث» – أو بوصفها تركيبية (بعدية) – فالقضية هي تعويم مستمد من خبرات جزئية، وبالتالي نحن لا نعرف ما إذا كانت القضية ستنطبق على المستقبل أو لا. وقد زعم كانط أن فكرة كل حادث له سبب ليست في تصور كل حادث، وأننا لا نحتاج أن نعود الى الخبرة لكي نعرف أن لكل حادث سبباً ما، لأن معرفة السببية موجودة في صور تفكيرنا. وهكذا، فإن القضية «كل حادث له سبب» تنتمي الى المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي (مثل ميكانيكا نيوتن) الذي اعتبره كانط صحيحاً كلياً وبالضرورة. يماثل ذلك، على سبيل المثال، اعتبار كانط القضية «الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين» قضية قبلية تركيبية، في الرياضيات. وهكذا تكون الرياضيات والعلم الطبيعي علمين قائمين على أساس ثابت عند كانط. والتأسيس هو في الصور الموجودة عند الذوات.

رفض الشك التجريبي

تبعاً لما تقدم رفض كانط ما رآه شكاً تجريبياً – حسيّاً، وكان يقول: توجد رؤية تأملية في شروط المعرفة، وهي رؤية تظهر أن العلمين المذكورين سابقاً يقومان على أساس آمن. كما رفض كانط ما عدّه عقيدة عقلية جامدة، ورأى أن المذهب العقلي التأملي (الميتافيزيقا) ليس له أساس مكين، ولذا فهو ليس علماً. والحدس العقلي الذي ادّعاه الفلاسفة العقلانيون، كما فعلوا بموضوع الله، إن هو إلا رؤية مزيفة، وهنا، بدأ نقد كانط العلم التأملي، ليقرر أن المذهب العقلاني التقليدي هو علم زائف. ونحن نستطيع أن نفكر بشروط الخبرة، كما فعل كانط في الفلسفة. العقلانيون حاولوا تجاوز

الخبرة إلى ما هو ترانسندنتالي، أي إلى ما وراء حدود الخبرة الحسية، غير أننا عاجزون عن معرفة أي شيء يتجاوز شروط (حدود) المعرفة. وقد قدم كانط حجتين لدعم هذه النظرة: فمن جهة نحن عاجزون عن الحصول على خبرة حسية عن الترانسنتدالي الذي يتجاوز الخبرة الحسية، لأنه يقع وراء مثل هذه الخبرة، ومن جهة ثانية عندما يناقش العقلانيون مسألة وجود الله على سبيل المثال، فإن الحجج المؤيدة والمعارضة متساوية النقل. فتظهر هذه النظرية التي تواجه طريقاً مسدوداً (aporia) أنه يستحيل معرفة أي شيء عما هو ترانسندنتالي.

الأثر البروتستانتي في شخصية كانط

من الناحية الشخصية، كان كانط بروتستانتياً ورعاً، وكانت فلسفته الترانسندنتالية التي رفضت المذهب العقلي التي تصورت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائل لا مفر منها وتنسجم تماماً مع التصورات البروتستانتية المركزية، أي: بما أننا عاجزون عن التخلص من هذه المسائل، فإن الأجوبة عنها يجب أن تقوم على الإيمان.

وهكذا، نخلص إلى تمييز بين المعرفة والإيمان الذي هو صفة الحرية البروتستانتية. فنحن لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالبرهان ولا أن نثبت عدم وجوده، لكننا نستطيع أن نؤمن بأحد الموقفين. وفي الوقت ذاته الذي «حافظ» فيه كانط «على العقل» في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات وضد مذهب هيوم التجريبي - الحسي، فقد ترك فسحة لإيمان بسيط في الدين.

لقد رأينا أن فلسفة كانط الترانسندنتالية التي شملت تفكيراً بالحدود الابستيمولوجية للمعرفة، شملت أيضاً محاولة لتشكيل تركيب من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي - الحسي. وبذلك مسّ كانط شيئاً جوهرياً، وهو: فضلاً عن القضايا التي بها نصف الوقائع بعبارات صادقة أو كاذبة، بمقدار ما تتطابق مع أشياء الخبرة، وبدرجات مختلفة - يمكننا أن نفكر بالشروط التي تجعل مثل تلك القضايا الصادقة أو الكاذبة، ممكنة.

وبهذا المعنى، يمكننا أن نشير إلى مبدأ عدم التناقض - «الشيء لا يمكن، في الوقت ذاته، أن تنسب اليه الصفة A والصفة لا - A، وبالمعنى نفسه» - كشرط للقضايا / الأحكام الصادقة أو الكاذبة، تجريبياً - حسياً. وبحسب الاستعمال اللغوي العادي، تعدُّ القضية «هذا القلم هو، في الوقت نفسه، أحمر وأزرق» خرقاً لمبدأ عدم التناقض. فهذه القضية ليست صادقة ولا كاذبة تجريبياً - حسياً، لأنها تنتهك الشرط اللازم لتكون القضية صادقة أو كاذبة تجريبياً - حسياً.

وبما يماثل ذلك، يمكننا أن نؤول مبدأ السببية - لكل الحوادث أسباب - كشرط لقضايا ذات معنى، كما هي الحال في العلوم الطبيعية. لنفترض أن باحثاً طبياً يقول: «ليست القضية ماثلة في

أن أسباب بعض أشكال السرطان مجهولة. فهناك أشكال عديدة من السرطان ليس لها سبب». فإن هذا الباحث يكون قد فعل شيئاً مختلفاً عن ارتكاب خطأ تجريبي – حسي، وأسوأ من ذلك، أي إنه نسب بعض أشكال السرطان إلى سبب خاطئ. فيكون هذا الباحث قد خرق شرطاً من شروط البحث ذي المعنى في مرض السرطان. وبكلمات أخرى نقول إن مبدأ السببية يمكن أن يقوم بوظيفة مبدأ ضروري في العلوم الطبيعية. فإذا انتهك العلماء هذا المبدأ، تجاوزوا حدود البحث العلمي، وليسوا مخطئين خطأً واقعياً فحسب[1].

لعل النقطة الرئيسة في الفلسفة الترانسندنتالية هي، على وجه التحديد، وجود مثل تلك الشروط الممكنة، والتي لها، من الوجهة الإبستيمولوجية، وضعية أساسية أكبر من القضايا التجريبية – الحسية، الصادقة والكاذبة، أي، أكبر من القضايا التجريبية – الحسية. فالفلسفة تحاول أن تشرح الشروط (قواعد وافتراضات سابقة ومبادئ وأطر) التي تؤلف (تمكن وتشكل) تجريبياً القضايا الصادقة والكاذبة. وسوف نرى، فيما بعد، كيف عدل هيغل شروط كانط الترانسندنتالية وحولها في اتجاه شروط اجتماعية، أي في اتجاه الأيديولوجيات.

الفلسفة الترانسندنتالية والنظرية الأخلاقية

العامل الحاسم في نظرية كانط الأخلاقية هو أن تكون الإرادة إرادة خير، لا أن تكون نتائج الأفعال خيراً. هنا، يميز كانط نفسه من فلاسفة مذهب المنفعة الذين دافعوا عن أخلاق النتائج، قائلين إن الأفعال الأخلاقية هي تلك التي تؤدي إلى أعظم منفعة (السعادة، اللذة) لأكبر عدد من البشر.

وفضلاً عن ذلك، فإن أخلاق كانط هي أخلاق الواجب. فقد رأى أن اختبار إرادتنا الأخلاقية يكون أولاً حين نقوم بعمل على الرغم من إرادتنا، مدفوعين بحسنا بالواجب الأخلاقي. ولا يعني هذا أن كانط يدافع عن الشقاء والألم، وإنما يبين عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة على اللذة (مذهب اللذة).وهكذا، فإن هذا الأمر الأخلاقي اللاّشرطي «ينبغي عليك» هو فينا فطري تماماً، مثل الصور الترانسندنتالية للمكان والزمان والسببيّة...الخ. وهذا يعني أن جميع البشر خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. لذا، فإن الأخلاق مبدأ مطلق عند كانط. وبكلمات أخرى، لقد بنى كانط أخلاقاً مطلقة على الذات، بينما بناها أفلاطون على المُثل «الموضوعية».

يفيدنا في هذه المناسبة أن نرى كيف أنشأت إبستيمولوجيا كانط تمييزاً أساسياً بين ثلاثة اتجاهات: ما هو تجريبي – حسي وما هو ترانسندنتالي، وما نختبره - في – ذاته. فما نختبره يمثل

[1] - غنار سكيربك – نلز غيجلي – تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين- ترجمة حيدر حاج إسماعيل – المنظمة العربية للترجمة - بيروت 2012.

منطقة الضرورة، لأن كل شيء فيها يُفهم بمفردات علاقات السببية. وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً. نحن نفهم أننا محددون بالأسباب بحسب الدرجة التي نختبر عندها ذاتنا الحسية. غير أن الوعي الذي يتصور ذلك ليس الوعي الذي يتصور. فلا يمكن أن يُقال إن الوعي الذي يتصور محدد بالأسباب، لأن التحديد بالأسباب ينتج من الظرف الذي تتشكل فيه الظواهر بوساطة الصور الترانسندنتالية. ولا نختبر الوعي الذي يتصور شيئاً بتلك الطريقة. لذا، قال كانط بتمييز بين الإنسان كائناً عقلياً والإنسان كائناً طبيعياً. بوصفه كائناً عقلياً يخضع الإنسان لواجبات أخلاقية مطلقة على شكل قوانين يتبعها الشخص الحر المستقل على أساس العقل،. أما بما هو كائن طبيعي فيخضع الإنسان لمبدأ السبية، فهو موجود في منطقة الضرورة.

في نظريته إلى الانسان، تصور كانط سلسلة من التعارضات تذكرنا بتمييز أفلاطون عالم المُثل من عالم الإدراك الحسي. فقد قيل إن الإنسان ينتمي إلى منطقة الضرورة، لكن يمكن أن يقال أيضا إنه ينتمي الى منطقة الحرية. والتمييز الحاد بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي – حسّي، وبين الإنسان كائناً عاقلاً والإنسان كائناً طبيعياً، أدى الى تصور أن تكون الأخلاق مستقلة عن العوامل التجريبية – الحسية. وأساس الأخلاق هو الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ويمكن أن يُقال إن ذلك يحمي الأخلاق من النقد المبني على عوامل تجريبية – حسية. ولكن يجب أن يكون هناك نوع من الرابطة بين تلك المناطق، بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي – حسي فكيف حصل ذلك؟ لقد رأى كانط أن الارادة تتوسط بين المنطقتين، بمعنى أن الارادة تتأثر بميولنا الطبيعية، مع أن الإرادة محكومة من القانون الذي نقر بوجوده بوساطة عقلنا الحر.

إن ذلك الواجب الأخلاقي المطلق سيكون له في فلسفة كانط وضعية الأمر المطلق: «اعمل بحسب القاعدة السلوكية وحدها التي تريد في الوقت ذاته أن تصبح قانوناً كلياً. وقاعدة أعمالنا هي القانون الكلي الذي يتبعه السلوك. وإذا كذبت لتستفيد، فإن قاعدة السلوك التي توجه عملك هي: «إذا كنا نستفيد، سوف نكذب». لذا، فإن الأعمال الأخلاقية واللاأخلاقية تبنى على قواعد سلوك. غير أن نقطة كانط الرئيسة هي أنه على الرغم من أن الاعمال اللاأخلاقية تتبع قواعد سلوك، فإن قاعدة السلوك هذه لا يمكن أن تحوَّل الى قوانين كلية.

منتدى الاستغراب

منظومة كانط الفلسفية
ما لها وما عليها

المشاركون في الندوة

حسين صفي الدين

جميل قاسم

هادي قبيسي

منظومة كانط الفلسفية

ما لها وما عليها

في إطار ندواتها التخصّصية التي تنظمها فصلية "**الاستغراب**"، عقد في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت حلقة نقاش حول منظومة كانط الفلسفية. وشارك فيها جمعٌ من المتخصّصين بالفلسفة الغربية وفلسفة الدين.

قدم للحلقة وأدارها مدير التحرير المركزي لفصلية "الاستغراب" محمود حيدر، وشارك فيها الباحثون الأساتذة حسين صفيّ الدين، وجميل قاسم، وهادي قبيسي.

تناول المحاضرون منظومة كانط الفلسفية من زوايا مختلفة، وقد جاءت المداخلات على النحو التالي:

قدم مدير الندوة مداخلة افتتاحية، عرض فيها الى الأطروحات النقدية التي تعرضت لها منظومة (كانط) الفلسفية، ولاسيما لجهة التناقض الذي وُضعت فيه حيال مهمة العقل. والإشكالية التي تناولها هي : كيف يمكن ان يستخدم كانط العقل كوسيلة ليُبرهن أن العقل لايستطيع أن يصل الى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي...

• الباحث الدكتور حسين صفيّ الدين، تناول في مداخلته **المرتكزات الأساسية للنظام الفلسفي الكانطي**، مبينا علاقته بالفلاسفة المؤسسين للتنوير والحداثة، مثل ديكارت وهيوم وأوغست كونت وسواهم..وأشار الى أن مهمة (كانط) الأساسية كانت التأسيس لنظام تفكير فلسفي جديد..

• الدكتور جميل قاسم أستاذ فلسفة الجمال في الجامعة اللبنانية تناول قضية الدين عند كانط من خلال كتاب الأخير "**الدين في حدود العقل**". يرى كانط بحسب الباحث أن الأخلاقية او القانون الأخلاقي حتى ولو كان يفترض وجود كائن اسمى، فإن فكرة هذا الكائن تصدر عن الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق.

• أما الباحث الإسلامي هادي قبيسي فقد كانت محاضرته التي قدمها بالنيابة عنه الشيخ جمال عمار بعنوان:

"الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية"

وفيها قدّم الباحث دراسة مقارنة بين ميتافيزيقيا كانط الأخلاقية ذات الأفق المحدود بالدنيوية المادية، وبين مكارم الأخلاق القرآنية..

نشير إلى تعقيبين نقديين على مداخلة كل من د. صفي الدين و د. جميل قاسم عند نهاية كل من المداخلتين.

كانط في "نقد العقل"

كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟..

مداخلة: حسين صفي الدين [*]

للعقل البشري في نوع من معارفه هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري»[2].

إن ملاحظة هذه العلاقة المتناقضة للعقل مع نفسه العقل هو الذي يسأل، وهو الذي عليه الإجابة عن السؤال.

فهل المشكلة في السؤال أو في قدرة العقل على الإجابة؟

برأينا المشكلة في الاثنين معاً: كيف يجب أن نسأل؟ وعلى أي سؤال العقل قادر على الإجابة؟

يجب أن نسأل، يقول كانط «ليس كتلميذ يسأل أستاذه، وإنما كقاضٍ يستجوب متهماً». ولكن كيف لهذا السؤال أن يكون هكذا – من دون معرفة قبلية بالموضوع.

وهذا العقل كيف له أن يقبل الأسئلة ويجيب عنها دون أن يعرف هذا العقل شروط إمكاناته وحدودها.

وإذا كان كذلك فما هذه الحدود، هذه الشروط؟

حين صدر كتاب كانط في العام 1781: «نقد العقل المحض» وفي طبعته الثانية المنقحة عام 1787 أحدث ثورة، وأثار نقاشاً لم ينته حتى اليوم.

ولكن هذا النقد لم يأت من دون مقدمات، كانت عبارة عن أسئلة حول البناء العظيم للفلسفة – حفز ذلك تطور العلوم، واندفاعها في وقت بقيت الفلسفة تراوح مكانها، فعلوم الرياضيات والفيزياء

---

*ـ طبيب وباحث في الفلسفة الغربية.

[2]ـ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض ط2.

والطبيعة، لم تنتظر الفلسفة لتعطيها إشارة الانطلاق في مسارها. وهي لم تنتظر الفلسفة التي عُدّت لقرون «علم العلوم» وهذا ما دفع الفلاسفة للبحث عن أسباب هذه المراوحة، والبحث عن طرق للخروج من هذه الأزمة. بدأ ذلك مع ديكارت وبيكون، والتجريبيين الإنكليز (لوك وهيوم).

وكانت تتفاعل عند كانط منذ أطروحته «المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية» 1755 وفي العام 1770 - أطروحة «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».

كل ذلك أنضج عملية النقد عند كانط، واستطاع من خلال هذا النقد أن يشخِّص العلَّة، وأن يبني مبادئ وقواعد دقيقة لإعادة البناء الفلسفي على أسس متينة، حتى تسلك الميتافيزيقا «الطريق الآمنة التي لا تنسد أبداً» طريق العلم.

وبالتالي، كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ وكيف تختلف ع ن الأحكام التحليلية؟[1].

كيف بإمكاننا إصدار أحكام تخبر عن موضوع الحكم على نحو كلي وضروري. (يعني غير مستمد من التجربة، كون التجربة تظل جزئية، ولا يطلع الكلي عن الجزئي).

وإذا كانت الفلسفة لقرون «وحتى القرن الثامن عشر» قائمةً على فرض: انتظام المعرفة وفقاً لموضوعات المعرفة، وأن ينتظم العقل وفقاً للموضوع.

فيثير كانط فرضاً مختلفاً: ماذا لو اتبعنا منهجاً خاصاً يقوم على فرض أن تكون الموضوعات هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا؟ كون ملكة المعرفة نشطة وفاعلة وتلقائية وليست مجرد متلقية.

كيف تكون العلاقة بين تصور الذهن للموضوع والموضوع نفسه؟ وهذه العلاقة تقوم على صلات ثلاث:

الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، حيث الذهن هو ملكة معرفة ويطلق عليه كانط «العقل النظري».

والصلة بين التصور بوصفه علة والموضوع بوصفه معلولاً، وفي هذه الصلة يكون الذهن ملكةرغبة ويسميه عقلاً عملياً.

---

[1] - في الأحكام التحليلية يُفكَّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية.
وهي تفسيرية لأنها لا تضيف شيئاً بالمحمول إلى مفهوم **Concept** الحامل ولا تفعل إلّا أن تفككه بالتحليل إلى معاينة الجزئية التي سبق أن فكَّرت فيه. وبهذا المعنى هي تفسيرية.
الأحكام التأليفية هي تلك الأحكام التي يُفكَّر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة. فهي توسيعية وتضيف إلى أفهوم الحامل محمولاً لم يكن ليفكر فيه ولم يكن في وسعنا أن نستمده منه بالتحليل.

هذا عن فاعلية الذهن، فماذا عن صلة التصور بالذهن نفسه لجهة انفعال الذهن بهذا التصور؟ ويسميه كانط نقد الحاكمة.

عاشت الفلسفة (الميتافيزيقا) وعبر قرون، حالة تتخبط في أسئلتها، تكرر نفسها، ومملكتُها أصبحت خاويةً كما يقول كانط. وهذا العلم (الفلسفة) عمل على موضوعات العقل التي تتنوع إلى ما لا نهاية من دون أن يتعامل مع العقل نفسه.

فمع تطور العلوم (الطبيعية)، راحت تتبدى أكثر فأكثر أزمة الميتافيزيقا، وبدأت تثير أسئلة كثيرة حول المعرفة وشروطها، وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة.

إن تطور العلوم (الرياضة والفيزياء والهندسة) (علوم مجردة) منذ القرن الخامس عشر أدى إلى سقوط الميتافيزيقا من عرشها (كعلم العلوم) وهي التي كان سلطانها مطلقاً، لا مجال للتحرر منه وتشريعها أخذ ينحل، بفعل الحروب الداخلية. وكان الريبيون وهم نوع بدو يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت لآخر رابطة العمران.

وهذه الفوضى التي تسبب بها الريبيون، لم تستطع أن تعيق محاولة آخرين من أن يحاولوا دائماً من جديد إعادة الحياة إلى ساحة عملها.

فإذا كانت دراسة لوك وظيفة الفاهمة البشرية قد أسهمت في إقرار مشروعية تلك الدعاوى، فكل ذلك برأينا بدأ مع أسئلة ديكارت.

وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة، مع ديكارت، وأسئلة في التاملات وفرنسيس بيكون (1561-1626Francis Bacon) في نقده واقع الجهد الفلسفي. ولوك (1632-1704) ودراسته لوظيفة الفاهمة البشرية، وهيوم (1711-1776) Hume حول البناء العظيم للفلسفة.

الهم الديكارتي

كان ديكارت في نشاطه، يؤسس لقواعد ثابتة للميتافيزيقا فنتاجه «حديث الطريقة Discours de la mathode والتأملات وسأبدأ مع ما أطلقت عليه تسمية في الفلسفة الأولى mediatations metaphysique لم تكن سوى محاولة جادة لإرساء هذه القواعد لتحرير الفلسفة من الأوهام المثالية التي تحكمت بها لقرون.

فهو يقول إنه ينبغي لنا أن نقيم العلوم على قواعد ثابتة وأن نرفض كل آرائنا القديمة مرة في حياتنا، ومنها الاعتقاد أن مبادئ المعرفة هي الحواس، التي لا يمكن أن يوثق بها.

وبرأيه أن صورنا عن الأشياء، تتركب من الأفكار التي لدينا، عن أشياء أخرى أبسط، موجودة حقاً.

ويجب أن نعيد فحص الأشياء التي يساورنا أدنى شك فيها، إلى أن نعثر على شيء ثابت، وعدّ الـ «أنا موجود» هي حقيقة واجبة برهانية Apodictif لا نستطيع أن نشك فيها.

فيقول «أنا هو الكائن الذي يشك، أنا هو الكائن الذي يدرك، يرغب، ولديه القدرة على التخيل». وقد توصل إلى «أن التذهن ليس ثمرة المخيلة وإنما الإدراك وحده».

فأنا أدرك بقوة «الحكم» التي تسكن عقلي، وأرى أن الشك بوصفه منهجاً، يهب اتجاهاً في المسير لأصل إلى العلم الحقيقي».

إذن الهم الديكارتي هو الوصول إلى العلم الحقيقي، إلى فلسفة تضاهي في قواعدها العلوم الأخرى (الرياضة والفيزياء والطبيعة) عبر تأسيس قواعد منهجية لإصلاح واقع الفلسفة.

وفي التأملات يثير أسئلة تُضمر إجابات لم يتوصل إلى صوغها، ولكن بالتأكيد فتحت الطريق للبحث عنها، من حيث محاولة فهم إمكانات العقل في دعوته إلى اعتبار «أذهاننا أشياء متناهية» «محدودة» وثانياً في دعوته إلى وجوب تحرير الذهن من مخالطة الحواس» ومن كل الأحكام السابقة[1].

إذن أنا أدرك بمحض قوة الحكم في ذهني ما كنت أحسب أني أراه بعيني، ويعتبر أن الأجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس أو بقوة المحلية، وإنما بالإدراك وحده. «هي الأجسام تُعرف لأنها تُفهم أو تدرك بالذهن»[2] من دون أن يتوصل إلى فحص دقيق لآلية عملية الإدراك هذه.

ويذهب أبعد من ذلك ويتساءل حول قوة ما – لم يستطع أن يعرفها – وهي قوة غايتها أن تحدث هذه المعاني، من دون معرفة من الأشياء الخارجية (معرفة قبلية)[3].

وهنا يبحث ديكارت عن هذه القوة التي تعطينا المعرفة القبلية خارج أي تجربة.

وعندما يحدد ديكارت الفرق الكبير بين الموضوع ومعناه ويميز بين الحواس ومعلوماتها المشوشة المعطاة، وبين مبادئ خلقت معي أو صنعتها على وجه ما» تساؤلات، أو بالأحرى أسئلة راديكالية حملت مقدمات لإجابات ستصاغ بعد قرن ونصف القرن مع كانط.

ماذا عن هيوم وما قدمه من أسئلة واستنتاجات وسأعرض لمسألتين:

---

[1]-ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج – بيروت – باريس – منشورات عويدات 1980، ص 26.

[2]- م.ن ص 83,

[3]- م.ن، ص 110. (ذم المجاوزة)

الشك والسببية عند هيوم وعملية الإدراك

عدّ هيوم أن «الإدراك هو مجموع التجربة سواء في الإحساس، أو التخيُّل». الاعتقاد أن وجود الأشياء مستقل عن إدراكنا لها، وأن وجودها يظل قائماً سواء أأدركناها أم لم ندركها مرده إلى الحواس لأنها لا يمكن أن تكون مصدر اعتقادنا باتصال وجود الشيء الخارجي عند غيبته من أمام الحواس.

إن كل ما لدى الحاسة في لحظة معينة هو انطباعاتها. فإذا حَكَمْتَ بعد ذلك بأن في العالم الخارجي شيئاً قائماً هو سبب هذا الانطباع كان ذلك استدلالاً عن طريق العقل أو الخيال.

إن الإنطباع الحسي لا يمكن أن يقدم لنا الأصل وصورته معاً، والعقل يستنتج النتائج من المقدمات، بينما الخيال هو ما يجعلنا ندرك.

الحدس عند هيوم يشكل المبدأ في عملية المعرفة، هو ما يتعلق بالإدراك المباشر للانطباعات الحسية.

الحقيقة تنحصر في الانطباعات الحسية والأفكار المتولدة عنها.

إن الشك عند هيوم له أثر كبير فيما يتصل بإثارة الفحص الأساسي عن العقل. ولكن هذا المنهج عند هيوم لم يتأمل في كل التراكيب القبلية للذهن.

ورأى أن مصدر فكرة السببية عن هيوم فتحت الباب ولكنها لم توصده لأنها لم تتصور مسألة السببية بعموميتها ضمن إطار السعي إلى إيجاد حل نهائي يتعلق بالميتافيزيقا بعامة.

وقد توصل هيوم إلى أن أساس عملية الإدراك هي الانطباعات المتأتية عن الحواس، وعنها تنشأ الأفكار = ولكن [إذا كانت الأحاسيس مشوشة، أي آلية تتكون عنها هذه الانطباعات - وكذلك الأفكار - التي هي إدراكات].

كيف لهذه الأحاسيس التي تأتي مشوشة أن تصفو ليتكون عنها انطباعات وأفكار وعبر أية آلية، وبمساعدة ماذا؟ هذا ما لم يجب عنه هيوم.

وقد رأى هيوم أن في إمكانه أن يبيِّن أنَّ القضية التأليفية لمثل هذا المبدأ القبلي (السببية) «ارتباط المسبب بأسبابه» هو ممتنع تماماً وأن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا، بموجب استدلال هيوم، إلاّ إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة استعيرت من التجربة فقط، وصار له بفعل العادة ظاهر الضرورة.

ويقول كانط في معرض نقده هذا الفرض، هل كان هيوم ليزعم زعماً كهذا يهدم كل الفلسفة

المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميتها أمام ناظره؟ حين سيرى ثمة رياضة محضة. لأن هذه بالتأكيد قضايا تأليفية قبلية».

أما بيكون فرنسيس فقد رأى أن الفلسفة لا بد لها أن تبدأ من جديد، بقلم جديد، ولوح نظيف وعقل مغسول مطهر. ودعا إلى التخلص من أوهام «القبيلة» و«الكهف» و«المسرح» والسوق التي تتحكم بالمقاربات الفلسفية.

وفي كتابه المختصر «الأورغانون الجديد» يحاول التأسيس لمنهج تجريبي، يستطيع برأيه أن يحرر العقل البشري من أوهامه، هذا العقل الذي بطبيعته يقبل كل شيء.

«ينبغي أن يبدأ العقل بتطهير ذاته من الأوهام، وعندئذ يستطيع أن يقبل على الطبيعة، وقد خلا ذهنه من الأفكار المسبقة فيتمكن من تفسيرها ومن سيادتها».

ويوجه نقده لمنطق أرسطو، ويرى أن القياس ليس أداة للكشف عن حقائق الكون، وإنما هو أداة لعرض الحقائق وإقناع الخصوم بها، وهو يقتصر على عرض القديم دون اكتشاف الجديد.

انطلق هؤلاء الفلاسفة من سؤال جوهري: كيف نستطيع إصلاح الفلسفة إصلاحاً كلياً، لنجعل منها علماً قائماً على أسس مطلقة؟

ولكن هذا الحراك الذي استمر لقرنين تقريباً، يبدو أنه استطاع مع كانط أن يضع ثماره، في علم النقد، نقد العقل، وهو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أية تجربة، حيث اكتشف سوء فهم العقل مع نفسه، فلم يُثِر سؤال كيف تكون القدرة على التفكير، وإنما ماذا يمكن للعقل والفاهمة أن يفهما؟ «شروط حقل الإمكان» إذن لا بد من تقديم العقل إلى امتحان العقل نفسه، أي لا بد من نقد العقل.

منطلقاً من سؤال: كيف يمكن أن نسلك الطريق الآمنة للعلم فلا تعود تنسد أبداً؟

هذه المشكلة لم تكن ممكنة بأقل من ثورة في المنهج، وبالأحرى قد استلزمت ثورة منهجية، مثلما استلزم حلّها رفع النقد إلى مستوى السيستام.

إذاً هذه المحاولات كانت بمنزلة النداء الموجه دائماً إلى العقل، ليقوم بأشقّ مهماته «معرفة الذات» هذه المعرفة التي تجعله ينشئ محكمته التي تضمن له دعاويه المحقة بقوانين خالدة وثابتة.

النقد الكانطي

لقد بدأ كل شيء مع البحث ومحاولة إيجاد مثل هذا الدرب.

وقد بدأ كانط رصد طبيعة عمل معرفتا العقل النظرية. الرياضة والفيزياء اللتان ينبغي أن يعيِّنا موضوعاتهما قبلياً بطريقة محضة كلياً في الرياضة، وجزئياً في الفيزياء.

ولاحظ أنه عبر هذا التعيين القبلي للموضوعات قد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة. فأول من برهن المثلث متساوي الأضلاع قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يضفي أثراً ما يلاحظه في شكل المثلث أو في مجرد أفهومة Concept كما لو أن عليه أن يتعلم، بل أن يولد هذه بوساطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لأفاهيم.

كذلك سلك المنطق هذه الدرب من القديم منذ أرسطوطاليس لأنه «علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة»[1].

ويدين المنطق بالنجاح الذي أحرزه إلى اقتصاره الذي يؤهله بل يجبره على التجرد من موضوعات المعرفة كلها. وفي المنطق لا عمل للفاهمة إلا مع المعرفة كلها ذاتها، وصورتها فإذا كانت الرياضة قد سلكت دربها الآمنة والمنطق أيضاً. فما السبب الذي يمنع الفلسفة من إيجاد درب العلم الآمنة؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى اقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهم أغراضه؟

هذا العقل يندفع بحماسة للبحث في أي موضوع من موضوعات المعرفة من دون معرفة لشروط إمكانه، وحيث لم يستطع العقل أن يلبي حاجاتنا في نزوعنا إلى بحث هذه الموضوعات.

للإجابة عن سؤال ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا؟ وإلى أي حد؟ بمعزل عن كل تجربة، وليس كيف تكون القدرة على التفكير نفسها ممكنة، إن نقد العقل هو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف.

ومن أهداف كانط، عرض المصداقية الموضوعية لأفاهيمه قبلياً وجعلها مفهومة. ومن شروط إمكان الحكم التأليفي القبلي - البحث في العقل نفسه لا في موضوعاته - والاستعمال المشروع للعقل.

إن للميتافيزيقا استعداداً طبيعياً. للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها العقل على نفسه والتي يندفع إلى الإجابة عنها تلبية لحاجته الخاصة قدر الإمكان.

ولكن هذه العملية كانت توقعنا في التناقضات. لأنه من الضروري التثبت إما من معرفة الموضوعات، وإما من جهلنا لها، وكذلك قدرة العقل أو عجزه عن الحكم بشأنها.

وبالتالي لا بد من إثارة سؤال: كيف يمكن للميتافيزيقا بوصفها علماً أن تكون؟

---

[1]- كانط 31.

إن نقد العقل برأي كانط سيؤدي بالضرورة إلى علم، لأن استعمال العقل الدوغمائي يؤدي إلى مزاعم لا أساس لها يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعماً، ومن ثم نقع في الريبية.

إن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية والعقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً.

وهذه المعرفة القبلية ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك بل المستقلة بالتمام عن كل تجربة.

أما المحضة، فهي تلك المعارف القبلية التي لا يخالطها أي شيء أمبيري (تجريبي) البتة.

ولكن لا بد من آلة أو مجموعة مبادئ بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تكتسب أو أن تقوم حقاً.

وفي تحديده عملية الإدراك بوساطة الحساسية تعطى لنا الموضوعات، وهذه الموضوعات هي وحدها تزودنا بالحدوس، لكن الفاهمة يرى أنها هي التي تفكر بهذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم.

الأحاسيس المشوشة يتم تنقيتها من خلال العقل المحض عبر القصدية والانطباعات تتحول إلى إدراكات - إدراكات حسية، ومن ثم عقلية عبر صورتي الزمان والمكان الزمان لـ (معيَّة وتتالي) والمكان كامتداد.

عند كانط المكان ليس أفهوماً أمبيرياً استُمِدَّ من تجارب خارجية، بل إن التجربة الخارجية عينها ليست ممكنةً إلاّ بوساطة ذلك التصور (المكان).

والمكان عند كانط هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية، ويؤكد أنه لا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكان. في الوقت أنه يمكننا التفكير أنه ليس هناك من موضوعات في المكان.

المكان إذاً شرط لإمكان الظاهرات، لا بمنزلة تعيين لها وهو تصور قبلي يشكل أساساً للظاهرات الخارجية بالضرورة، هو حدس محض كمٌّ لا متناه معطى.

أما الزمان فهو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس، فالزمان معطىً قبلياً، فيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكناً.

وحدة الزمان

والأزمنة المختلفة تتتالى، ولا يمكنها أن تكون معاً والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد، أما الأمكنة فهي لا تتتالى بل تكون معاً.

ويضع استنتاجه بأن جميع الظاهرات الخارجية تتعين قبلياً في المكان وبموجب علاقات المكان. وكذلك إن جميع الظاهرات بعامة أي كل موضوعات الحواس هي في الزمان ويخضع بالضرورة لعلاقات الزمان.

-1أمبيري=التجربة الموضوعية

إن المكان والزمان صورتا نمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته، ومعرفة الزمان ممكنة قبلياً – أي قبل تحقق أي إدراك.

وهنا نفهم مع كانط أنه من دون الحساسية، لن يعطى لنا أي موضوع، والأفكار من غير مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. وباتحاد الفاهمة والحدس يمكن أن تتولد المعرفة، والحدس لا يمكن أن يكون إلا حسياً (نمط تأثرنا بالموضوع) (والفاهمة – بما هي القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي).

إذا انصرفت إلى مجرد الاستعمال الأمبيري إذ ليس عليها أن تفكر في مصادر معرفتها الخاصة (وعلى الرغم من أنها تتقدم بشكل جيد) فهي تظل عاجزة عن شيء واحد - عاجزة عن أن تعين لنفسها حدود استعمالها.

وهذا ما يعيق عملها لأن الاستعمال الأمبيري لأفهوم ما يعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات، أي بموضوعات تجربة ممكنة. أما الاستعمال «المجاوز» لأفهوم في مبدأ ما فيعني أنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها.

ولا بد من التوضيح أنه علينا أن نفرق بين هاتين المعرفتين، معرفة محضة وأخرى «أمبيرية» (تجربية) فإن وجدت قضية تُفكر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبلياً – وإلى ذلك إذا كانت هذه القضية ذاتها غير مشتقة إلا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبلية إطلاقاً.

معلوم أن التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مفترضة، ومقارنة. فالضرورة والكلية الصارمة هما ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية ترتبط إحداهما بالأخرى.

وهنا تثار المشكلة: «كيف يمكن لمعرفتنا بموضوع التجربة أن نتوسع على نحو قبلي، أي كلّي وضروري؟ أو على حدّ قول كانط: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟

ولحل هذه المشكلة، ولأن المعرفة الكلية والضرورية لا تستفاد بالتجربة على ما يثبت هيوم، وجب اقتراح فرض جديد لتسويغ علمية العلوم هو: أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع. بما يعني فرض أن الذهن العارف هو الذي يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة أي يطلبه، ويشكّله تبعاً لبنية الذهن الذاتية. والمجاوز Trascendentatil بحسب كانط هي علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبلياً، أي بمعزل عن حضوره في التجربة، ذلك هو المعنى الأساسي لفعل المجاوزة بإشارته إلى فاعلية الذهن العارف، أو ما يسمّيه كانط: تلقائية وإلى قبلية المعرفة.

أما المعنى المشتق فيطلق على استعمال المعرفة قبلياً، ويميز بين استعمالها الأمبيري المشروع من قبل الفاهمة، واستعمالها المجاوز غير المشروع من قبل العقل. وبهذا حاجة إلى بعض توضيح.

يجاوز بنا التفكير إلى موضوع التجربة، وهذا الأخير مشروط بانعطاء مادته (الانطباعات الحسية) في الزمان والمكان، وهما صورتا الحساسية البشرية قبلياً، ومعرفتنا تطاول المعطى كظاهره، وليس كشيء فيها، فهذا الأخير يبقى مجهولاً ويمتنع إقامة معرفة نظرية به.

وإن كان يمكن افتراضه في صدد تنظيم المعارف لا تقويمها، أو في صدد تسويغ الأمر الحملي الأخلاقي. وحيث يحاول العقل أن يجاوز بنا إلى الموضوع بعامة (مثال النفس والكوسمس والله) يقع في الشطط ويكون الاستعمال المجاوز للمعرفة هنا غير مشروع.

وزيادة في الإيضاح نقول: المجاوزة هي كل معرفة تهتم لا بالموضوع بعامة بل بطريقتنا في معرفة الموضوعات، من حيث يمكن تقويمها قبلياً، وعلى فرض أن العقل المحض، بما هو ملكة معرفة نظرية، قادر على إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولاً كلياً وموضوعياً وبالتالي غير مستمد من الموضوع.

وعليه يطلق كانط نعت «مجاوز» على الاستطيقا وعلى المنطق: وتبيّن الاستطيقا المجاوزة أن قدرتنا على التلقي، أي على الحدس الحسي intuition sensible (الوحيد الممكن للبشر) تتمثّل فيه صورتان قبليتان هما المكان والزمان، والمجاوزة هنا تعني تشكيل المتنوع المعطى وفقاً لبنية الذات العارفن، كظاهرات ممتدة في الخارج أو متعاقبة (أو متتالية) في الباطن.

وينقسم المنطق المجاوز إلى أنالوطيقا Analytique (تحليلات) مجاوزة أي منطق الحقيقة وديالكتيكا Dialectique (جدليات مجاوزة) أي منطق الغلط.

والمنطق المجاوز يختلف عن المنطق الصوري الذي يهتم بصورة الأحكام فقط، في حين ينظر هو في العلاقة بموضوع المعرفة قبلياً.

والتحليلات المجاوزة تبيّن العناصر الذاتية المقومة قبلياً لموضوع المعرفة من مقولات، ومبادئ، وتسوغ استعمالها المشروع في حدود التجربة (تجعل هذا الاستعمال مستساغاً ومفهوماً)، والجدليّات المجاوزة تظهر عدم مشروعية الاستعمال في تقديم المعرفة في حين تصلح فقط لتنظيمها.

وهنا نحفظ مع كانط أن لفظ المجاوز يشير إلى الفاعلية القبلية، وأن الحدس البشري متلق. وأن معرفتنا النظرية مقتصرة على الظاهرات، ولا يمكّن أن تطاول الشيء فيه (في ذاته) أو (النيومينً).

ومن خلال هذا البحث نجد أننا لسنا أمام مذهب فلسفي جديد أو نقد ضد الميتافيزيقا بعامة كما اعتبره بعضهم.

نحن أمام بناء متكامل دقيق، أمام سيستام معرفي، ومبادئ متينة لميتافيزيقا جديدة.

وما قدمه كانط في كتاب النقد، فتح الطريق الآمنة للفلسفة، وأخرجها كمارد من قمقمها التي حجزت به لقرون.

تعقيب على مداخلة د. صفي الدين

عيوب في نظرة المعرفة الكانطية

بدا لي من خلال استماعي لمداخلة الدكتور حسين صفي الدين أنه أعاد توصيف وشرح ما ذهب إليه كانط في تسويغه لفكرة الإمكان الميتافيزيقي في الميتافيزيقا إلى علم. وهذه النقطة التي تشكل محور فلسفة كانط أخذت المجال الواسع من الجدل على امتداد القرون الثلاثة الماضية. لذا كان يجب التطرق إلى الملاحظات المآخذ التي واجهت هذه الفكرة وتركيز النقاش حولها.

أود هنا أن أركز على مسألة أساسية في منظومة كانط وهي تلك التي تتمحور حول سؤاله الشهير، والذي بنى عليه الدكتور صفي الدين بحثه: كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟

هذا السؤال يطرح برأيي نظرية المعرفة الكانطية على بساط البحث. ويمكن من خلال مساجلتها أن نتوصل تظهير بعض العيوب التي شابت تلك النظرية.

قسمّ المفاهيم الذهنية إلى قسمين:

الأوّل: صورٌ ذهنيةٌ تتحصّل لدى الإنسان بشكلٍ مباشرٍ نتيجة ارتباطه بالعالم الخارجي.

الثاني: صورٌ ذهنيةٌ يكتسبها بفطرته ولا صلة لها بالعالم الخارجي. هذه الصور الذهنية عبارةٌ عن سلسلةٍ من المعاني والمفاهيم قد صاغها ذهن الإنسان مسبقاً بالفعل أو بالقوّة، وهذا بمعنى أنّ

الإنسان قد خلق مع عقله الشامل بسلسلة من الإدراكات إلا أنّها غير كافية في عملية التعقّل، فالذهن على مرّ الزمان يكتسب من بيئته الخارجيّة صوراً مختلفةً عن طريق الحواسّ ثمّ يؤلّف بينها وبين ما لديه من إدراكات فطرية فتكون النتيجة المتحصّلة هي المعرفة. كما يؤكّد كانط على أنّ ما يرد الذهن من الخارج ليس من شأنه تكوين المادّة الأساسية للمعرفة، وعلى هذا الأساس فهو ليس المعرفة بذاتها، إذ إنّ معرفتنا بما يحيط بنا هي مجرّد سلسلة من الإدراكات الذهنية التي إن قمنا بتحليلها سنجد أنّ مادّتها قد ولجت في الذهن من الخارج ومن ثم أوجدت لدينا الصور الذهنية. هذه هي فحوى نظرية كانط، وأمّا ماهية العلاقة بين الصور الخارجية التي ترد الذهن والصور الفطرية المرتكزة فيه والتي يطلق عليها كانط (مقولات)، فهي موضوعٌ آخر.

إن أوّل إشكالٍ يطرح على النظرية المعرفية التي طرحها إيمانويل كانط، يتمثّل في السؤال الآتي: كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المتحصّلة من الخارج؟ إن عَدَدْنا المعرفة انعكاساً مباشراً للصور الخارجية في الذهن، فالمعرفة حينئذ تتّضح لأنها تعني انعكاس المدركات الخارجية في الباطن بشكلٍ مباشر؛ لذا ليس من الصواب بمكانٍ ادّعاء أنّ نصّف المعارف أو أقلّ من النصف يتحصّل من الخارج ونصفها الآخر موجودٌ في الذهن مُسْبَقاً، وإلّا يبقى السؤال من دون إجابة ومن ثَمَّ يؤاخَذ كانط على رأيه هذا، إذ كيف يمكن تحقّق المعرفة على هذا الأساس؟ فطروء سلسلة من الصور والمفاهيم الخارجية على الذهن وانضمامها إلى مرتكزاتٍ موجودةٍ فيه، ليس سبيلاً لحصول المعرفة.

أتباع نظرية كانط يقولون بأنّ المعرفة هي تركيبٌ وتوليفٌ بين المادّة الذهنية والصورة الخارجية، أي إنّ الذهن يصنعها من خلال هذا التركيب، ولكنّنا نسألهم: كيف يمكن لهذا التركيب - الصناعة الذهنية - أن يكون معياراً لمعرفة العالم الخارجي من دون أن يرتبط به؟ فالمادّة الذهنية - مادّة المعرفة - هي المرتبطة بالخارج، والمعرفة الحقيقية ليست كذلك، في حين أنّ المعرفة الكانطية متّحدةٌ مع الخارج؛ وهذا يعني تجرّدها عن مدلولها فيما لو وُجد حائلٌ بينها وبين ما هو موجود في الخارج. وهذا الإشكال المطروح على نظرية كانط المعرفية لم يوضع له حلٌّ لحدّ الآن.

الفرضية التي تطرحها الفلسفة الإسلامية في هذا المجال بالذات تقدم ـ بحسب تصويري ـ مخرجاً للمشكلة التي واجهتها الفلسفة الحديثة، التي كان كانط من أبرز مؤسسيها. يؤكّد الفلاسفة المسلمون على صحّة وجود نمطين من المعلومات كما قال كانط وأتباعه، أي أن هناك معلومات يكتسبها الذهن مباشرةً عن طريق الحواسّ الظاهرية والباطنية وهي التي يطلق عليها (المعقولات الأولى)، وهناك معلوماتٌ تتمثّل في معقولات ومفاهيم أخرى لم يتمّ تحصيلها عن طريق الحواسّ ولكنّها ليست من صياغة الذهن. فالذهن لا يصوغ المفاهيم من تلقاء نفسه، وإنّما هي عبارةٌ عن نفس تلك المعلومات الأوّلية المكتسبة من الخارج إلا أنّ وجودها الذهني يتّخذ طابعاً آخر. لذلك

قال علماء الفلسفة المسلمون: بما أنّ الوجود الذهني يحكي عن الوجود الخارجي، فهو يتّصف في وعاء الذهن بهذه الخصوصية أيضاً؛ إذ إنّ الشيء الموجود في الخارج أصبح في الذهن بهذا الشكل الذي يحكي عن الماهية الخارجية، وهذا الأمر فقط يغير كيفية انعكاسه الذهني ويضفي له عموميةً؛ إلا أنّ ما يصوغه الذهن بذاته ليس من شأنه أن يكون معرفةً.

لا ريب في أنّ من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدّعي أنّ الذهن هو الذي يَحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادّية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشكّكين معلّلين ذلك بأنّه يفرّق بين (الشيء في نفسه) و(الشيء بالنسبة إلينا)، إذ كان يعتقد بأنّ الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بواسطة الفطرة، لذا فهي غير موجودةٍ في الخارج؛ وقال أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا بدّ من أن يكون مؤطّراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلاف بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا. بالطبع، لم يكن كانط راضياً عن وصفه بالسوفسطائيٍ أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال أنّه قد ساق أدلّةً جديدةً في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أنّ منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صورٌ متعدّدةٌ.

والجدير بالذكر هنا أنّ أصحاب النزعة الطبيعية أنفسهم يفرّقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميّزهم عن كانط هو أنّه لم يقل باختلاف الشيء لدى كلّ فردٍ على حدةٍ بالنسبة إلينا بوصفنا أفراداً، لكنّ الطبيعيين الذين ينكرون الغيب قالوا بذلك.

لقد ذكرت قبل قليل أنّ كانط لا يرضى أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي طرحها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقلّ تقدير، ناهيك عن أنّها ليست طرحاً جديداً لأنّ السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: «الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ».

على أي حال، فإنني أعتقد أن ما قيل عن ثورة كانطية في عالم الفلسفة، لم يكن في الأخير سوى استعادة لما جاءت به الميتافيزيقا الأرسطية، لجهة حص الفلسفة بأنها علم الوجود بما هو موجود. أي أنها فلسفة الواقع الحسي ولا صلة لها بما وراء الحس.

إلى ذلك فقد شكّك كانط بقانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أنّ الفلاسفة القدماء صرّحوا بوجود هذا القانون وأكّدوا عليه لدرجة أنّهم عدّوا من ينكره أو يشكّك به وكأنّه ينفي الفلسفة وجميع العلوم من أساسها.

كانط ومحدودية العقل
الإنسان موضوعاً للعناية الإلهية

مداخلة: جميل قاسم [*]

يتركز سؤال الدين عند كانط حول علاقة الدين بالأخلاق، أو الأخلاقية ـ كما ذكرنا ـ وهو سؤال أفرزه الواقع الديني في أوروبا (الحروب الدينية والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، والإصلاح الديني في ألمانيا (مارتن لوثر) والحروب الصليبية. وقد أثار المسألة الدينية في كتبه كلها لكنه، تناول هذه المسألة، حصراً في كتابيه «نقد العقل العملي» وانصب اهتمامه فيه حول مسألة «الله»، وتناول في كتابه «الدين في حدود العقل المجرد» المسألة الدينية (الدين).

وثمة حادثة يرويها كانط في مقدمة كتابه «نقد العقل العملي» عن سؤال بادره به خادمه، بعد صدور كتابه «نقد العقل المحض Kritik der reinen fernuft عن الله في كتابه فأجابه كانط بصورة اختزالية «لا وجود لله». وبوغت كانط بالدموع تنهمر على خدي خادمه فاستوقفه الأمر، وصار يتساءل عن الخلاص والرجاء؟ ورأى، بعدها، أن الفلسفة وحدها غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء والخلاص.

والأمر ذاته، نجده عند جان جاك روسو في كتابه «دين الفطرة» ، فمفهوم الدين ليس طبيعياً (مادياً) كما تصور دافيد هيوم وفلاسفة الأنوار وإنما هو حدسي وفطري.

وعلى الرغم من فصل السياسة والثيولوجيا عن الدين في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» نجد سبينورا ينطلق في كتابه «الأخلاق» من اللاهوت (الله) على أنه معيار ومقوم للدين والدنيا.

وإذا كان كانط يرى في مفهومه العقل المحض reinen fernuft كل ما يكون في الفكر مسبقاً، لا يأتي من الاختبار الأمبريقي فإنه يرى أن العقل العملي praktische vernuft هو العقل الذي تنبثق منه مصادرات الله والحرية والخلود بوصفها مصادرات أخلاقية.

---

*ـ دكتور في الفلسفة، أستاذ مادة الجماليات في الجامعة اللبنانية.

يعرض كانط في كتابه «الدين في حدود العقل» الصلة بين الأخلاق والدين، فيرى أن الأخلاقية، أو القانون الأخلاقي حتى لو كان يفترض وجود كائن أسمى «الله» لكن فكرة هذا الكائن تصدر من الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق. يقول: إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا.[1]

هل الإنسان خيّرٌ بالفطرة والطبيعة، أو إنه شرير وخطاء بالطبع والأصل (الخطيئة الأصلية)؟

لا يقبل كانط بكلتا المصادرتين ويرى أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على الأمرين معاً كإمكانية (الخير والشر) ويرى أن الإنسان في جنسه Gattung لا هو بالخيّر ولا هو بالشرّير، أو بالأحرى قد يكون أحد الاحتمالين، لا لأنه يقترف أفعالاً مناقضة (للقانون) وإنما لأن أفعاله تنطوي على مسلّمات قبيحة maximum bose.[2] وخلاف جان جاك روسو وسينيكا اللذين يفترضان أن الإنسان هو بالطبيعة خيّر يرى كانط أن الطبيعة لا تتحمل وزر الإنسان (حين يكون شريراً) ولا هي لها الفضل فيه (حين يكون خيراً) بل إن الإنسان هو المسؤول عن الخير والشر، من حيث اختياره ومشيئته، وحرية المشيئة تخضع للنية، على أنها أساس ذاتي للقبول بالمسلّمات. وهذا الموقف يقربنا عند كانط من الموقف الإسلامي «إنما الأعمال بالنيّات ولكل امرئ ما نوى» ـ حديث نبوي شريف ـ.

وفيما يتعلق بالاستعداد الأصلي للخير عند الإنسان يقوم عند كانط على ثلاثة مستويات:

الاستعداد بالنسبة إلى حيوانية الإنسان (الإنسان حيوان).

بالنسبة إلى إنسانيته (الإنسان حيوان عاقل).

بالنسبة إلى شخصيته، من حيث هو كائن عاقل، وكائن مسؤول، يتحمل المسؤولية بناء على اختياره ومشيئته.

يقوم الاستعداد (الإمكانية) للحيوانية على حب الذات، والغريزة، (الفردية والإجتماعية) وهي تقوم في ابتعادها عن العقل على الرذيلة (الطمع والفسق والفظاظة).

ويُحمل الاستعداد (الإمكانية) الإنسانية على العقل، ومنه تتأتى القيمة، قيمة التحقق، وهي رغبة عقلية تقوم على (حب الذت، والتعالي والمحبة والتسامح) في مقابل الحسد والجحود والضغينة.

[1]- إيمانويل كانط. الدين في حدود العقل. ترجمة فتحي المسّكيني. دار جداول بيروت 2012 ص:11.
[2]- كانط. الدين في حدود العقل. المرجع نفسه. ص:67.

أما الإمكانية الثالثة فتقوم على الشخصية التي تقوم على احترام القانون الخلقي (الواجب) بوصفه دافعاً كافياً للمشيئة، وهو استعداد يقوم على الحرية، ولا يكتسب اكتساباً، وإنما تتضافر فيه قيم العقلانية والإنسانية بالإضافة إلى الشخصية (ويعد هذا الموقف عند كانط من إرهاصات الشخصانية عند الكانطية – المحدثة).

يعني كانط بالاستعداد الأجزاء المقومة له (الإمكانية) وأن يكون الإنسان خيراً أو شريراً هو ما يفعله بالذات، ويكون ناجماً عن مشيئته الحرة، وتصرفاته، واختياراته ودوافعه ونيته (النيات) ومقاصده في الفعل الأخلاقي.

من أجل أن يصبح الإنسان خيراً في خُلقه، عليه أن يصارع علّة الشر التي توجد في ذاته، بوساطة الفضيلة، والفضيلة – بالمعنى الرواقي (نسبة إلى المدرسة الرواقية) تعني كفاح الإنسان مع ميوله أمام واجبه، بأن لا يقبل بأي موجب لشر مناقض للواجب الأخلاقي القائم على الخير.

إن موضوع العناية الإلهية، لإرادة الكائن الأسمى (الله) في العالم هو الإنسانية Menshheit، في كمالها الخلقي التّام، والإنسان عند كانط ليس مجرد شيء مخلوق، بل هو ابن الله، المخلوق من صلبه، والذي خلقه على صورته ومثاله بكلمة «كن» التي عبرها تكون كل الأشياء الأخرى والإنسان انعكاس لبهاء الله وعظمته.[1]

بناء على ذلك يرى كانط أن الكائن الأسمى (الله) أعطى الإنسان مكانة أعلى من الملائكة (إن العالم بنقائصه أفضل من ملائكة بلا إرادة – الشاعر هالر – وقد خص الرب الجنس البشري بمحبته (كذا كان الرب يحب العالم – الإنجيل) لكن الإنسان، المعلّم الذي تحدوه نيّة ربانية بشري تماماً، وهو – بما أنه إنسان – المثل الأعلى للخير والحق والجمال (والدين)، بمنأى عن كل نزعة تشبيهية إنسية anthropomorphisme أو تأليهية – إنسية Anthropo-theisme.

الإنسان – حسب كانط – هو «أمير العالم» لكن مملكته تقوم على الحرية، لا العبودية، وتجعل من النعيم الأرضي غاية الإنسان الأخيرة، بوصفه مناطاً وأساً وأساساً للأخلاقية Moralitat.

والدين الخلقي، عند كانط – هو الذي يقوم على الأخلاقيّة والنيّة والمقاصد الخلقيّة الخيرّة، لا على الإيمان بالمعجزات، لاستغنائه عنها، ويرى كانط أنه في الشؤون العادية لا يمكن للمرء أن يعول على المعجزات، إلا إذا كانت من النوع الخيرّ، أو تنطوي على حكمة أو معنى أو مغزى، أو أن يستعملها الطبيب كقول مجازي «المريض يحتاج إلى معجزة لشفائه»![2]

---

[1]- المرجع السابق ص: 117.

[2]- المرجع نفسه ص: 154.

علام يتأسس ملكوت الله على الأرض؟

إن الكفاح الذي ينبغي على كل إنسان، ذي نية حسنة على الصعيد الخلقي، أن يخوضه تحت إمرة مبدأ الخير وضد مبدأ الشر، هو أن يكون الإنسان حراً بأن يخلص من العبودية تحت قانون الخطيئة، من أجل العدالة.

وسيطرة مبدأ الخير تقوم على إنشاء مجتمع يضم الجنس البشري، بتمامه، في نطاقه، وتأسيس العقل والواجب على الفضيلة. ومن العقل المشرّع، فضلاً عن القوانين التي يأمر بها لكل فرد، على حدة، يمتد لواء الفضيلة، بوصفه علامة الخير.

وتسمى الرابطة ما بين البشر، تحت قوانين الفضيلة، طبعاً لما تأمر به هذه الفكرة مجتمعاً أخلاقياً، ومن حيث عمومية القوانين، مجتمعاً مدنياً أخلاقياً، ومملكة الفضيلة (مملكة الخير) تستقي فكرتها من العقل الأنساني، وتقوم على الواجب (الواجبات) مقابل الحقوق المدنية[1].

إذا كانت الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، ومفهوم الأنوار (أن يصنع الإنسان مصيره بنفسه (مقالة ما الأنوار؟ لكانط) وأن هذه الأخلاق لا تحتاج فيما يتعلق بذاتها إلى الدين، فما الذي دفع كانط إلى تقديم نظرية فلسفية في الدين؟

إن الإنسان بحاجة إلى غاية كبرى تكون هي مناط الواجب والأخلاق والعقل، ولكن بشرط أن تكون غاية حرة نهائية، أوسع نطاقاً من الواجب الأخلاقي والوازع العقلي.

إن حاجة الفكر إلى الدين لا تكمن في أي نوع من العبودية، بل في القدرة والحرية، حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض تكون بمنزلة غاية الغايات، تليق بعقولهم، وبقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى في صناعة قدرهم، وتدبير أمورهم وشؤونهم، لا تأتي إلى الأخلاق «من خارج» بل تنبع من الأخلاق فلا يعود الإنسان متخلقاً لأنه متدين، وإنما متدين لأنه متخلق، ولذا تكون العلاقة مع الله (الكائن الأعظم) بالمفهوم الأنواري علاقة حرية لا علاقة عبودية (إلا بمعنى الاحترام والإجلال لكائن يساعد عقولنا على تمثل غاية نهائية (خلاصية) لوجودنا على الأرض.

لماذا يحتاج البشر إلى هذا النوع من الإجلال للكائن الأكبر (الله)؟

لأن الإجلال مرادف للقداسة، والعقل الإنساني (استعمالي الطابع) يحول المفارق إلى مطابق، والتعالي إلى تدان، والمقدس إلى مدنس، ولذا يثار السؤال الكانطي هنا: كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما، وبين شعورهم الأصلي بالحرية الأخلاقية؟

---

[1]- المرجع نفسه، باختصار، ص: 159-161.

يرى كانط، جواباً أن القداسة لا تخالف الحرية، بل تقوم عليها، وهي حاجة خلقية في طبيعة البشر الحرة.

ومن أجل ذلك لا تعود الفلسفة نقداً (أو نقضاً) - بالضاد - للدين بل تأصيلاً لإمكانياته الأخلاقية، ولذا لا ينفع الدين أن تحميه الدولة، من أجل حرية التفكير، كما أن دفاع أهل اللاهوت عن الدين لا مسوغ له، ضد فلاسفة الأخلاق (المجردة).

فاللاهوتي الذي يستعمل الكتاب المقدس ضد العلم ومنجزات العقل يكون كمن يسعى إلى إذلال العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها، تحت شعارات كأسلمة العلوم "أو "مسحنة" الحقيقة، لأن أسلمة العلوم لا تكون قبلية aprioique، وإنما بعدية، aposteriorque أي تكون بتبني الأديان منجزات العلم كالمنطق، والنظريات الكونية والرياضية، والكيميائية والفيزيائية، لأن الدين الذي يناوئ العقل - ومنطق التطور - لا يتمكن من الصمود أمامه.

فسر القدماء الدين والأسطورة بعجز الإنسان عن تفسير الحوادث والعاديات (كالعواصف والزلازل والبراكين) فلجأ إلى تألية هذه الظواهر والصوارف، أو إضفاء البُعد الإلهي عليها.

ورأى بعضهم Euhemerus في حوالي 300 ق.م أن الدين والأسطورة «تمثيل» لأحداث تاريخية حقيقية، وأن الدين يقوم على نزعات تشبيهية anthropomorphisme (أي تشخيص الآلهية وأنسنتها).

وقد رأى دايفيد هيوم، في العصر الحديث، في كتابه «الدين الطبيعي» أن جذور الدين والأسطورة تكمن في المخاوف والحاجات البشرية المحولة على الدين.

وقد حول عصر الأنوار الدين إلى «أخلاقية» Moralité أو مناقبية ذات بعد ديني، تتقدم فيها المعرفة على الإيمان، والعقل على النقل، وقد دعم هذا التوجه الفصل الذي أجراه سبينورا للعقل عن الدين، بحيث صار بوسع المعرفة الفلسفية أن تستخرج في صيغتها الرسالات والعقائد الإيمانية، وهو المذهب الذي أكده مالبرانش أحد فلاسفة عصر الأنوار الذي كان يرى أنه سيأتي يوم يكون فيه العقل البشري قد تمثل بعمق مضمون الإيمان، بحيث يستمر العقل ويحل محل الإيمان.

لقد عارض عصر الأنوار الدين الخلاصي بالدين الطبيعي. فالدين - بالمعنى الميتافيزيقي - يتجاوز الطبيعة، ويتناقض معها، وهو ما يبدو مفروضاً على العقل «من خارج» أي ما يقوم على صلة خارجية متعالية بالمطلق، وحين يتحول الدين إلى شريعة يصبح ديانة «وضعية» تقوم على منطق السلطة والإقرار والإذعان والعبادة والعبودية، وليس على الاختيار والحرية.

أما الدين الطبيعي (الدين الفلسفي التأملي) فهو يقدم الحقيقة على الشريعة، ويقرن القدسي بالدهري، والدين بالدنيا، والعلم بالعالم، والإيمان بالأخلاقية Moralité في علاقة الوجود بالشهود، والغيب بالحضور. وبهذا يرادف الدين - بالمعنى الفلسفي - آداب المعاملة (أو المناقبية الأخلاقية Ethique).

وقد فسر سبينورا الدين بهذه الأخلاقية التي تقوم على العقل.

كما فسر ماكس فيبر بهذه الأخلاقية الدين كما لو كان «دين معاملة» تقوم على العقد والوعد والعهد والإئتمان والمسؤولية، والعمل إلخ...

وقد تبنى هيغل الموقف الأنواري من الدين، باعتبار الدين شكلاً من أشكال «الوعي الشقي»، وبما أن التناهي الوجودي لا يطابق اللامتناهي الميتافيزيقي في الوضعية الدرامية لعلاقة الإنسان بالله، والوجود بالشهود، والناسوت باللاهوت، فلا بد من الوقوع في إسار الوعي الشقي.

والوعي الشقي هو المرادف لمفهوم الاستلاب alienation وهو حالة التعارض والفصام الوجداني. وهي حالة مصيرية (وجودية ووجدانية) تميز الأديان الوضعية عن الأديان أو الفلسفات الدينية الطبيعية.

وحالة «الوعي الشقي» تنعكس في ظواهرية الأديان في المصير القدري للأديان والأفراد والجماعات. فالمصير الدرامي لليهودية يقوم على فكرة «الشعب المختار»، مقابل الأغيار (الغوييم، الغرباء، الأجانب).

أما الوعي الشقي في المسيحية فيكمن في انفصاله الفاعلية الروحية عن الحياة الدهرية (الزهد، التنسك، البتولية)، على الرغم من اعتبار المسيحية «دين المحبة والتسامح»، فهل ثمة محبة ممكنة من دون حب ورغبة؟

على الرغم من هذا المفهوم العقلاني للدين (المفهوم العقلي المجرد logocratique) نجد أن الكانطية - الجديدة (شارل رينوفييه 1815-1903) وماين دوبيران (1766-1844) قبله قد طورت مفهوم «الشخص» personne عند كانط ليصبح الإنسان، بوصفه ذاتاً، جمعية للعقل والروح والجسد، بل يحتل الروح الشخصية وصدارتها وجوهرها وأسّها، بوصفه مقوم الشخصية الحية: هل ثمة عقل وجسد بلا روح؟

يرى ماين دوبيران أن الأنية (الذات) هي نشاطية تقوم على «علاقة» الحس بالمحسوس، ويميز هنا بين الإحساس العقلي المجرد (الزماني - المكاني) والإحساس النفساني المحض الذي يفترض

الشعور بالأنا والأنية، ويقوم على الإرادة، والمبادرة والحس الباطن sens intime، الذي يميز إحساس الذات بذاتها ليس فقط كموضوع، وإنما في أفكاره وتصوراته، على أنه كائن جوهري.

ويميز دوبيران الأنا من النفس (الروح) فيرى أنه لا يوجد ثمة حدس عياني intuition، أو تجربة في إمكانها معرفة النفس، بوصفها جوهراً مستقلاً، فهي من أمر الله.

والله، وحده، هو الذي يعرف النفس، أما الإنسان فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس (الروح) إلا مرتبطةً ببدن، ولا يعرف الإنسان كيف تفعل النفس ولا كيف تتلقى الانطباعات، ولكيما أعرف ما نفسي، وروحي فيجب أن أكون في مكان الله نفسه وهذا الموقف يتطابق مع الموقف الإسلامي القرآني «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" (سورة الإسراء.85).

يميز دوبيران ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة الحيوانية، والحياة الإنسانية، وحياة الروح. الحياة بالنسبة إلى الإنسان تبدأ من حيث الشعور بالأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة.

أما حياة الحيوان، فهي غريزية، غير إرادية، وغير حرة، وتقوم على الانفعالات العمياء.

إن الإنسان (الحيوان الناطق والعاقل) يشارك الحيوان في الحيوانية، ولكنه بالقدر الذي يتحرر من الشهوات البهيمية العمياء، يتعالى بالروح إلى الإنسانية وما فوق - الإنسانية (الألوهية) أو المطلق أو الله.

وينعى شارل رينوفييه في مذهبه «الشخصانية» على كانط أنه يضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها noumens، بينما الحقيقة هي حقيقة ظواهرية pheno - mene [ومن هنا يعد رينوفييه مؤسس المذهب الظواهري phenomenisme] ليست ظواهر في ذاتها (متعالية ومفارقة) كما تصورها كانط، بل ظواهر ذاتية، تقوم على الوعي، كشخصية تضم أدوات الوعي وأشكاله (الزمان والمكان، والكيفية والكمية، والسببية والغائية) تقوم على العلاقة والتضايف، إذا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته ولا فكر مجرد (محض) في ذاته أو الجوهر في ذاته.

ويأخذ رينوفييه على كانط أنه أنكر الشخصية الذاتية والفردية، في تصوره النومنالي المتعالي، فيما يرى أن الوعي يفترض الذات والذاتية والشخصية ككلية للروح والعقل والجسد.

والعصر الحديث، أعاد الاعتبار للحدس intuition مع هنري برغسون، بوصفه مقوماً للذات الكلية (كتابه «التطور الخالق») كما أصبحت الشخصانية فلسفة وجودية - روحانية تقرن الروح بالعقل بالجسد.

وحتى مفهوم الدين قد أصبح في علم ظواهرية الأديان مرادفاً للدينوية religieusité التي تقرن الدين بالدنيا بالمناقبية الأخلاقية، بمنأى عن كل نزعة دالاتية شمولية (تجمع الدين بالدولة بالدنيا) أو أصولية تمامية integriste أو سلفية حَرْفية، وهو ذا الفرق بين الظواهرية الدينية، دين الظاهر، والحرف، إذ يرى مرشيا إلياد، عالِم الأديان المقارنة، الروماني الأصل أن الدينوية religieusité أشمل من الدين، إذ يقرن الدين بالدنيا، والمعنى، والأخلاق والمناقب السلوكية، باعتبار الدين تعبيراً قدسية وقداسة الوجود.

ولا ننسى أخيراً أن الروحانية في الفن أصبحت اسماً لنزعة دينية (دينوية) قال فيها الفنان هنري ماتيس: يكون الفن المقدس، دينياً أو لا يكون...

في حملته على «العقل في الفلسقة» يرى نيتشه أن الفلاسفة - سقراط وأفلاطون وكانط - كانوا يحولون الفلسفة إلى «مومياء» لافتقارهم إلى الحس التاريخي، والصيرورة، لأنهم كانوا «عبدة أصنام» يقدمون «الحقيقة» على «الظاهرة» بناء على المعادلة السقراطية عقل = فضيلة = سعادة...[1]

يقول نيشته: «لقد ألغينا العالم الحقيقي أي عالم سيظل هناك؟ العالم الظاهري؟.. كلا! فمع (إلغاء) العالم الحقيقي ألغينا أيضاً عالم الظواهر»...![2]

المراجع والمصادر

إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، نقله إلى العربية، فتحي المسّكيني، منشورات جداول، بيروت 2012.

أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية، منشورات عويدات، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت 2012.

فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت 2015.

[1]- فريدريك نيشته. غسق الأوثان. ترجمة علي مصباح. منشورات الجمل. راجع فصل «العقل في الفلسفة» ص:35 وما بعد..
[2]- نيشته. غسق الأوثان. دار الجمل، بيروت. ترجمة علي مصباح، ص: 17.

تعقيب على مداخلة د. جميل قاسم:

تناقضية كانط الأخلاقية

في حديثكم عن محدودية العقل والمسألة الأخلاقية عند كانط ربما غاب عنكم دكتور جميل قاسم ما كان بيِّنا وصريحاً في ما صرح به القول الفلسفي الإسلامي في هذا الصدد. ويمكننا أن نستنتج من مخازن الفكر الأخلاقي الإسلامي ما يجيب على أسئلة راهنة تطرحها القضية الأخلاقية في أزمنتنا المعاصرة.

بتقديري أن الفلسفة الإسلامية تطرّقت إلى الحديث عن مفهومي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها، اذ أشار إليهما الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (الإشارات) وكذلك تطرّق إليها فلاسفة آخرون. مثل ابن مسكويه في كتابه الشهير "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" والمحور الذي ارتكزت عليه آراؤهم في هذا الصدّد أنّهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما، فكلّ كمال يعدّ بهجةً وسعادةً؛ إلا أنّ إيمانوئيل كانط فرّق بينهما كما ذكرنا ورأى أنّه ليس من السهل بمكانٍ عدّ التكليف مندرجاً ضمن مقولة الجمال (جمال الله عزّ وجلّ)، ومن ثم يجب علينا الفصل بين الأخلاق والسعادة. هذا هو رأي كانط، في حين أنّ جميع الفلاسفة في مشارق الأرض ومغاربها يعدّون الأخلاق ملازمةً للسعادة، فالفارابي على سبيل المثال ذكر بحوثاً مسهبةً حول السعادة ودوّن مؤلّفات عدّة بخصوصها ومنها كتاب (تحصيل السعادة)، والنتيجة التي أكّد عليها هي ملازمتها للكمال لدرجة أنّها لا تنفكّ عنه. وحتّى علماء الأخلاق من أمثال صاحب كتاب (جامع السعادات) و (معراج السعادة) تبنّوا هذا الرأي الشامل وعدّوا السعادة ركناً أساسياً من أركان الأخلاق؛ لكنّ كانط جعل الأخلاق ذات صلة بالكمال فحسب ونأى بها عن السعادة، والطريف أنّه ناقض نفسه فيما بعد واعترض على رأيه قائلاً: «لو أنّنا فصلنا بين الأخلاق والسعادة سوف نواجه صعوبةً على الصعيد الأخلاقي، إذ إنّ من يريد تطبيق الأخلاق سوف يجد نفسه مضطرّاً للاستجابة إلى أوامر ضميره الأخلاقي في عين ابتعاده عن السعادة، ومن الصعب عليه أن يقول بأنّي أعرف مشقّة هذه الحقيقة لكنّها هي السبيل الوحيد لبلوغ الملكوت، لذا يجب عليّ اختيار سبيل الكمال لا السعادة».

أعتقد أن هناك إشكالاً صريحاً يُطرح على نظرية كانط التي تبنّى فيها فكرة تجريد الكمال عن السعادة، وهو أنّه أشار إلى الملكوت وجعله الهدف في مسيرة الكمال؛ فهل أنّ من يبلغ الملكوت الأعلى يكون سعيداً أو شقياً؟! يا ترى هل أنّ الكمال الذي يأخذ بيد الإنسان نحو الملكوت، سيقوده نحو السعادة أو الشقاء؟! من المؤكّد أنّ كانط لا محيص له هنا من القول بكون الكمال لا

يمكن أن يقود الإنسان نحو الشقاء، بل لا بدّ من أن يسوقه إلى السعادة.

إذن، نستنتج من هذا الاستدلال أنّ السعادة التي فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسّية وليست الملكوتية، أي إنّه عدّ الكمال في منأى عن سعادة الملذّات الدنيوية المادّية، وفي غير هذه الحالة ليس من الحكمة بمكان زعم أنّ الكمال أمراً لا يمتّ بصلةٍ إلى السعادة، ومن هذا المنطلق نجد أساطين علم الفلسفة من أمثال الحكيم ابن سينا ذهبوا إلى القول بعدم إمكانية تجريد الكمال عن السعادة.

أود أن أشير أيضاً إلى أنّ كانط بنفسه لم يتمكّن من طرح استدلالٍ مقنعٍ للفصل بين الأمرين، لذا إن أردنا تبرير رأيه فلا مناص لنا من القول بأنّه أراد السعادة الدنيوية المادّية وليست الملكوتية، حيث أكد الحكماء الإلهيون والعلماء المسلمون على وجود سعادتين، إحداهما مادّيةٌ والأخرى روحانيةٌ.

المسألة الأخطر برأيي أن كانط، وبصرف النظر عن إيمانه وعدم إيمانه والجدل التأويلي الطويل بين قرّائه حول هذا الموضوع، قد فصل بين الأخلاق أو مصدرها الإلهي.

وهو ما شكل واحداً من أبرز العيوب التي عصفت بنظامه الفلسفي.

الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية

مداخلة: هادي قبيسي[*]

أفكار كانط مر عليها الزمان، وجاءت من بعدها الكثير من المحاولات المؤيدة أو المناقضة أو الناقدة، لكنها تعبر عن حالة من حالات الفكر الإنساني، قد تتكرر في ميادين وأزمنة وحضارات مختلفة ومتعددة، ومن هنا فإننا عندما نحاور تراث كانط نكون في حوار محتمل مع النماذج المعاصرة لتلك الحالة الفكرية والمعنوية، فلا نكون في مسار نبذل فيه الجهد النظري المتمركز حول الماضي فحسب، بل إننا نحاول طرق أبواب متناظرة في زمننا الحالي، لا سيما إذا كانت احتجاجاتنا منصبة على الأسس والمنطلقات لا النتائج والجزئيات. فقد نجد ميول كانط الفكرية لدى كثيرين في زمننا، ومن ثمّ يمكن أن نحاورهم عبر مرآته وتأملاته، إذ يمكن لكتاباته أن تكون تعبيراً عن مكنوناتهم وتطلعاتهم.

الإشكاليات التي كان يسعى خلفها كانط، وجهوده في الحفر عميقاً للوصول إلى جذر رؤية فلسفية، تستكمل توكيد ضرورة ثبات قانون الأخلاق واستقراره، استناداً إلى العقل البريء والصافي، ظلت أسيرة إمكانات كانط الذاتية واستجابته للنقاشات الجارية في زمنه، فلم يتحرك في إطار من رؤية كلية تضع العقل والإنسان والنظم الحياتي في سياق مسوّغ ومنسجم هادف. فتح كانط المجال للعقل ليسبح في عالم الوجود، من دون الغوص في منزلقات الوجود أو التبصر في الغاية من ذات الكينونة، أو التآلف مع نظم الطريق المنسجم مع الفطرة للوصول إلى تلك الغاية، ناهيك عن الالتفات أو التنبه على أسباب الاحتجاب والشبهة والالتباس في هذه القضايا الحاسمة التي تتصل بكل أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية. لا نبتغي أن نحمل كانط أكثر مما حمل نفسه من مسؤوليات، لكننا سنحاول هنا أن نفهم دائرة حركته واشتباكاته ومحاوره، في أي جبهة تحركت وأي مدارات أغفلت.

---

*ـ باحث في الفلسفية وعلم الاجتماع الإسلامي.

سنقدم في هذه المقالة نقداً معيارياً كلياً لفكر كانط الأخلاقي من وجهة نظر إسلامية. يستند هذا التقييم إلى محاولة سابقة لتحديد المعايير القرآنية التي يمكننا الاستناد إليها في نقد النتاج الفكري الإنساني المستند إلى ذاته منفصلاً عن الوحي وتمحيصه، وقد نشر جزء منها هنا في عدد سابق[1]، وهي معايير تحدد دائرة الاختزال التي يقع فيها المجهود المعرفي الإنساني حين يدور حول ذاته، ويقصي الوجود الإلهي بكليته أو بمندرجاته التشريعية. وهي تهدف إلى استدخال النص الإلهي بوصفه مصدراً مرجعياً نقدياً في مقاربة النصوص البشرية. وحينما نقارب الحوار بلغة معيارية، لا نبتغي إقامة محكمة، بقدر ما نسعى لترميم محاولة كانط والتبصر في تعثراتها ونقائصها. فعلى الطرف النقيض للاختزال يقف السعي نحو الاستكمال.

أنانية / ربوبية:

المعيار الأول الذي نستفيد منه في الحوار مع مجهودات كانط الأخلاقية، يتعلق بأصل مرجعية الذات في نظم الحياة على أساس قانون الأخلاق وترسيم سبل طيّ طرق الترقي والتكامل. بعضهم يرى أن ليس ثمة حاجة إلى ربوبية الخالق القيوم، فهذا شأن فردي خاص، لكننا نرى أن في الرؤية الوحيانية توكيد على ضرورة الدور الإلهي في التكامل الفردي والاجتماعي، وهناك آيات قرآنية كثيرة في هذا الصدد، «يهدي الله لنوره من يشاء»[2] و«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم»[3] و«الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[4].

بالمقابل، استناد كانط إلى العقل المحض، بما يمثله من إرادة ذاتية، في سعيه للوصول إلى تعالي الذات الإنسانية، هو إحدى المنزلقات الوجودية التي عثر بها في سعيه الدؤوب للخلاص من التراخي الأخلاقي، الذي انسحب من السلوك الحياتي المعاش إلى الأصل النظري ليهدم مسوّغ وجود النظم السلوكي. كان هم كانط المركزي تثبيت أصالة القيمة الأخلاقية وثباتها، بالارتكاز إلى العقل المستقل المنفرد، فهناك النجوم في السماء والشعور الذاتي الأخلاقي، ليس ثمة إله في البين.

لم يستطع كانط الوصول إلى ركن وثيق، ليبني عليه بنيانه، فقد وقع من حيث لا يدري، وإن من حيث التعبير والتنظير على الأقل، في وهدة الذاتية وبناء الأنانية، واعتبار الذات مرجعية الوجود ومسند المعرفة الأول والنهائي. نقول إن الخلل قد يكون من حيث التعبير والتنظير في الحد الأدنى

[1]- قبيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.

[2]- سورة النور / الآية الخامسة والثلاثين.

[3]- سورة يونس / الآية التاسعة.

[4]- سورة العنكبوت / الآية التاسعة والستين.

لأن كانط قد لا يكون لديه النية في التحول إلى محورية الإنسان أو ألوهيته وإنما لم يجد أمامه سبيلاً آخر أو مرجعية بديلة. قد يعبر المتفلسف عن فكرة لم يجد بديلاً منها في تجواله المنطقي، لكنه قد لا يتبنى بالضرورة كل مندرجاتها إذ تكون في طور الولادة النظرية ولم تخضع للتجربة والمعايشة متعددة الأبعاد والجوانب، كما يمكن أيضاً ألا يسبر كل أغوارها أو يتلمس تداعياتها المنطقية والمعنوية بأجمعها، ولذلك احتملنا ألا يكون كانط قد تآلف مع فكرة محورية الإنسان في إدراكه العقلي الواعي. لكن لغته وطروحاته تعكس ما كان يدور في أعماق كانط المنعزل عن العالم، وإن تبني تلك الدروب البحثية الشغوفة ومآلاتها ومعاييرها الأخلاقية التي توصله إليها يقودنا إلى العيش في معزل عن كانط الوجودي.

قد يكون كانط المتخلق مثالي السلوك إلى حد كبير، وقد يكون كانط المتفكر بريئاً في مقاصده واندفاعاته، لكن كانط الكاتب سلك بنا سبيلاً وعراً نحو الغربة الفردانية شاء ذلك أو لا، وهذا هو كمين النبوات الأرضية، فهذه النبوات تبقى عرضة لآثار الاشتغال العقلي ومترتباته حينما لا يكون له نافذة تقيه ظلال المعزل وعتمة بئره.

صحيح أن سالكي طريق العبودية يستندون إلى العقل والقلب في معرفة الرب المعبود، لكن عندما يلوح لهم بارق إلهي يحصل التسليم والانقياد وتدور الذات حول مرجعية الإله الموجد القيوم. يوضح القرآن الكريم هذه الحالة في الآية «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون»[1]، هنا العقل خرج من العزلة وشرنقة الذات، إلى فضاءات الاستماع إلى الوحي الإلهي والإلهام الرباني. لم يخسر فعاليته ودوره التعرفي، ولم يسقط في بئر الفردانية.

وهذا النقد، الذي ينطلق من تطلع مثالي، لا يتيسر إلا لمن استند في رؤيته إلى فلسفة كلية تعود بالكينونة إلى البساطة الأولى ووحدة الأشياء، بما يجعل من السير الخُلُقي رجوعاً إلى أصل لا نزوعاً إلى محتد، كيما يوجِد، هذا السير، الانسجام بين دوافع نكران الذات التي هي أصل الأخلاق وبين الحاجة للوجود وإثبات حقيقة الذات. إن لم يحل هذا الإشكال المصيري تبقى النفس البشرية مأخوذة برغباتها الوجودية محفزة بقلقها الحتمي، ومن ثم متمسكة بمصالح الأنا، موجدةً المسوغات الكثيرة للتخلي عن الواجب والمسؤولية تجاه الآخر.

النظم الأخلاقي الإسلامي دار حول وجود رب، تبدأ من لدنه أصول التربية الأخلاقية بنظريتها وتعاليمها، وكذلك في وجودها واستمرارها، فهو قائم قيوم بربوبيته، سواء عبر تنزيل الوحي وتشريعه

[1]- سورة الأنبياء / الآية السابعة والعشرين.

نظم الحياة، أو في قيادة السالكين نحو الكمال بيد الرعاية والعناية. تلك الربوبية تستطيع أن تنزع عن الإنسان ثياب الأنانية الضيقة، وتلبسه ثياب العناية الرحمانية الموهوبة من المنان الخلاق، وحينها يمكن أن يغدو الإنسان «الولي الخادم»، الذي يقدم كل ما في وجوده لأجل الآخرين، فهو الباقي بالله في غيب الحقيقة وحقيقة الغيب، يستمسك باليد الإلهية، والفيوضات الربانية التي تأخذه من ضيق المخلوق إلى سعة الخالق.

نجد آثار هذا المنهج في الخطاب الإنساني الموجه إلى الواجد القيوم، المتوارث عن سلالة الرسالة الإلهية، فنسمع سيد الساجدين عليه السلام يتلمس بداية الطريق نحو الأخلاقية السامية في دعائه المعروف باسم «دعاء مكارم الأخلاق» بعبارة افتتاحية (اللهم وفر بلطفك نيتي)[1]، طلبٌ من الواجد، القريب من حبل الوريد، لتوفير النية والغاية وسمت الجهد الصحيح المستند إلى معرفة حقائق الوجود، تلك المعرفة التي تطلب من الله هي الأخرى كما في الحديث الشريف المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (اللهم أرني الأشياء كما هي). هذه العبارة التي يفتتح بها أوائل دعاء مكارم الأخلاق، تشكل المدخل الواقعي والوجودي نحو التحرر الأخلاقي، المنسجم مع العقلانية والحرية، لكن مع الالتفات، في الوقت نفسه، إلى وهمية العزلة الإنسانية، والحضور الإلهي الحقيقي، الذي يأخذ السالك خطوة فخطوة نحو الطهرانية القصوى.

العقلانية هنا تدرك واقع ظهور القيومية وشهود الربوبية الإلهية على عالم الخلق وتسلطها على قلب الإنسان، والحرية تتأتى من الخروج من دائرة القيد الترابي. ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن متن دعاء مكارم الأخلاق، الذي أخذناه واحداً من أهم مرجعيات الأخلاق الإلهية، ينطوي على رؤية تفصيلية تعتمد في أساسها على فكرة الدعاء والطلب، بدءاً من النية وصولاً إلى سائر المراتب والصفات الجمالية والجلالية الأخلاقية.

الإنسان / الله:

المعيار الثاني وهو يأخذنا إلى نقد اختزالية الهيومانيسم، محورية الإنسان مقابل محورية الله، وهنا العثرة الكبرى لهذا الاتجاه، فقد وضع واجب الوجود في موقع أدنى من ممكن الوجود، فأدخل المساعي الفكرية الساعية لمعرفة الذات وغاياتها في التيه والضياع، من خلال رؤية تختزل الواقع وتغير حقائقه. الاعتقاد بمحورية الإنسان، بما هو متفكر يسبر غور العالم، يفتش عن ذاته ومآلاته، وكيفية الوصول إلى كمال أوصافه، تدفعه نحو الغربة والأحادية، وهذه إحدى مآلات العقل

[1]- الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.

المنطوي على ذاته المستند إلى قدراته، دون التماس لمنبع الوجود، ذلك المنبع الواعي والغائي الخلاق والجميل اللامحدود.

تم تغييب هذا الأصل في مسارات كانط ولغته، وبدلاً من ذلك تم إعطاء دور المحور والمنشأ للعقل المحض، فيما أعطي لنبع الوجود الأزلي الأول صفة أثر من آثار العقل، فالله سبحانه وتعالى مجرد «فكرة»[1]، توصل إليها العقل وأنتجها وربما يوظفها في سياق مشروع تأصيل منطقه، على أنه مرجع أول مستقل بذاته، في ميل يقرب من شطحات فيورباخ واعتبار الله حاجة استحدثتها عوامل العقل المبدعة. الألوهية البديلة هنا غدت للإنسان الموكول إلى نفسه، المعتمد على تصورات عقله وأبحاثه، الذي ليس له موئل في كنف الواجد الخالق. وإن من أكبر عثرات الأخلاق الاختزالية هي هذا الاستبدال، ولو الجزئي، بين الإنسان والإله، فهذه عثرة أخلاقية وإن كانت ثغرة في العقلانية قبل ذاك.

لا يستقيم وجود الإنسان بذاته لأنه حادث تقوّم بغيره، وإحالة الإنسان إلى ذاته دفع له في ظلمات الغربة، ومتاهات البحث المستعصية والمتطاولة، التي ليس بمقدورها أن تصل به إلى الانسجام الشامل مع الحقيقة في شتى عوالمها ومستوياتها ومراتبها، ففي سعي كانط إلى ترتيب حياة الفرد ضمن نسق منسجم مع العقل والواقع، مسيرة لم تستكمل وجهد لم يصل الذروة.

في المنظور القرآني، القلب المتوجه نحو فاطر السماوات والأرض وخالق النفس «وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون»[2]، يدرك أن الغاية من النظام الأخلاقي هو التماثل مع الجميل المطلق المتعالي بلا حدود، ولذلك فإن حركة النضج والتسامي الأخلاقي تحمل قابلية الاستمرار والنمو، بالمعونة الإلهية والرعاية الربانية، وكذلك من خلال محورية أصل الجمال. وكيف لأخلاقية لا تهتدي إلى الجميل الأزلي وتتأدب في تعاملها مع حضوره الذي يخترق العوالم ومراتب الوجود أن تدعي الكمال والواقعية في آن، ولذلك أرشدنا الوحي الإلهي إلى هذا الطريق الأسمى «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض»[3].

الاستقلال / الارتباط:

المعيار الآخر ويتعلق كذلك بالعلاقة بين الممكن والواجب، فما حقيقة هذه الصلة وما عمقها

[1]- كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / تـ: ناجي العونلي / جداول / 2011 / ص 90.

[2]- سورة يس / الآية الثانية والعشرين.

[3]- سورة الأنعام / الآية التاسعة والسبعين.

وآثارها؟ وكيف يتقوم تكامل الإنسان بعيداً عنها؟ هل من الضروري لقيام الأخلاقية الحضور في مجتلى الفعل الإلهي؟ أو أن الغفلة عنه لا تمنع ذلك؟ وهل هناك فارق بين الغفلة المقصودة وغفلة الجهل الكلي؟ اعتبر كانط أن قيام الأخلاقية مسألة ذاتية تتقوم بالعقل المحض، ولم يأت على مناقشة قضية استقلال الإنسان عن الله، فقد كانت خارج البحث.

انفصال الإنسان عن مصدر وجوده وسبب استمرار كينونته، يجعله عرضة لآثار نقائصه ومحدوديته، ومصباح العقل إن لم يسكن في قلب مطمئن متحرر من قلق الوجود، سيجد لنفسه الطرق والسبل لتبرير الذاتية، وكذلك سيبقى محروماً من الموئل الإلهي، فمتى وصل إلى وحدة سنخية الأوراد والأعمال وتسربت روح الخدمة لله في كل شؤونه اندكت سدود العشوة وتأصلت حالة الانسجام الوجودي، وأصبح مستعداً لتلقي الفيوضات الغيبية والاستماع إلى الإلهامات الإلهية، التي تدفع أمامه الأبواب إلى دار السلامة، وتجعله مستعداً لخدمة الآخرين، متفلتاً من الحاجة النفسية إلى المقابل المعنوي أو المادي، مندفعاً بعيداً عن شهوة العقل، الذي إن ترك مستقلاً، سوف يتحرك نحو محوريته الذاتية وقطبية وجوده. وحين يفك قيد طائر الروح سيحلق في ميادين البذل والإيثار، مأخوذاً بالجذبات الجمالية ومستنيراً بالتيسير الإلهي في لحظات قتل النفس والعبور عنها إلى الآخرين.

في الواقع هناك الكثير من الأخلاق الفردية والاجتماعية التي لم تدخل في المجال السماوي، وبقيت أخلاقاً فطرية أرضية، وهي تحتاج إلى شريعة تحددها وتحافظ عليها وتستكمل حدودها، وهو ما سنناقشه في المعيار التالي، وبعد ذلك تحتاج إلى العناية الإلهية، لكي لا تبقى ضعيفة التجذر وقابلة للتغير، ولكي ترقى في مستويات البذل والخروج من الذاتية لأقصى الحدود، وتتمكن من إيجاد جماعة أخلاقية نموذجية في علاقاتها الداخلية والخارجية.

رأي / شريعة:

تظهر آثار الاختزال في ميدان التشريع في دائرة معرفة الطريق الوعر بين الإنسان الآن والإنسان المكتمل، فمن وصل إلى ذاك الاكتمال لكي يرسم الطريق إليه؟ ومن يعرف علة النقص الذاتي والكمالي في الإنسان كيما يدرك سبيل ردمها وإعفائه من آثارها؟

رتبت الرسالة الوحيانية مدارج كمال الإنسان ليصل إلى اللقاء الإلهي، من دون أن يفقد ذاتيته دفعة واحدة، فدرجة بعد أخرى، يطل هذا المخلوق الضعيف على عوالم الوجود المعنوي، في انسجام بين العقل والعاطفة والقلب والروح والجسد، ليتحضر لرجوع النفس المطمئنة إلى ربها

راضية مرضية، ودون هذا الرجوع لا يتحقق السلو عن الذات الترابية الدنيوية. الشريعة يسرت هذا الطريق العسير، من خلال التوجيهات الكلية والتعليمات التفصيلية، بحيث لا ينكب العقل في الملمات على ذاته، التي هي في عين الحاجة والضعف والنقص، وفي حمأة عطشها للكمال والتكامل، ففاقد الشيء لا يعطيه، بل يأخذه من عليم بما خلق وأوجد، مطلع على دقائق حاجات الطريق ومحطاته.

بناءً على هذا، فإن مجرد التخلص من نسبية الأخلاق لا يؤول بالضرورة إلى التخلق السلوكي التكاملي، فلا بد من معرفة الطريق التفصيلي والقيم الجزئية ومجالات انطباقها في المعترك الإنساني الفردي والجماعي، بحيث لا يتسرب خطأ العقل من نافذة الرغبات والحاجات، فهذا النبي الباطني تنقصه التربية لكي تستثار دفائنه، فيكون على صراطٍ رسمه الموجد المشرع.

صراط يحدد أوان خدمة الآخرين وشروطها وأشكالها ومكامن اختلالها ومواضع تحريمها، فليس البذل والإيثار منفصلاً عن كل شامل ومنظور كامل يجعل لكل خطوة أثراً في عالم المعنى ومراتب الوجود، ويحميها من ترك آثار تصد عن درب المعرفة المعنوية المشرقة.

من جهته، وحينما يقول كانط (اعمل حسب القاعدة التي ترغب بأن تتحول إلى قانون عام[1](يكون قد أعطى مقود التشريع للإنسان، ولهذا مخاطر كثيرة، فحين يكون مصدر تحديد الفعل الاخلاقي هو العقل الذي يتوصل إلى معاييره من خلال تشخيص ما يرغب أو يقبل به الفرد قاعدةً عامة فهذا يعني أن ليس للقانون الاخلاقي مصدر معياري سوى رغبات الفرد نفسه. حاول كانط وضع قيد لهذا التراخي من خلال قاعدة أخرى (تصرف وكأنك ترى الإنسانية كل الإنسانية وكأنها غاية وليست وسيلة)[2] فيذهب إلى الصالح الكلي العام، من دون أن يضع له معايير تحدد مكامن الضرر ومكامن الصلاح، وبذلك نعود إلى نفس الدائرة المفرغة.

النفس / الفطرة:

عنوان أخير يجدر بنا تناوله في هذا الحوار العاجل مع كانط الأخلاقي، وهو الهوية الذاتية للنفس البشرية، ما تربتها وطينتها الأصلية؟ وكيف نصل بين تلك النشأة الروحانية التي حصلت مع النفخة الإلهية وبين قانون الأخلاق المتناسب؟

اشتغل البحث المعرفي المنقطع عن مصادر المعرفة السماوية على تحليل النفس البشرية في

[1]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 30.
[2]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 31.

سلوكياتها ومشاعرها وميولها وأبعادها المختلفة، من دون أن يكون له مدخل نحو تعريف دقيق لحقيقة وجودها وسبب حياتها، ونشأتها المجردة المتعالية، وكذلك الميثاق المودع في الفطرة، ومن هنا كان السعي لوضع أطر لتنظيم حياة الفرد النفسية والاجتماعية غارقاً في تعددية الآراء منقطعاً عن الاستناد إلى التعريف الشامل والعميق لموضوع البحث.

معرفة النفس الإنسانية طريق شاق، وإن سار من دون مقدمات أولية ذات مصدر يقيني وحياني، فإنه سيعثر بتعقيدات وظلمات كثيرة، ذلك أن المسار التكاملي التربوي المستند إلى الإرادة الحرة الذي يوصل إلى حقيقة الإنسانية، المنوط بها موقع الخلافة الإلهية الفريد، يستدعي التوازي بين مسار تكامل الإرادة ومسار تكامل المعرفة من جهة أخرى، فلا تكتسب المعرفة إلا باستحقاق، ولا استحقاق إلا بإرادة، تؤثِرُ أحد طريقين وسبيلين، أحدهما ترابي والآخر سماوي.

الطريق السماوي خفي مستتر، ينكشف لمن اقتعد بساط الخدمة الإلهية وابتدأ أول أمره بالتسليم ووصل به سيره إلى الرضا والتفويض لله في كل شيء، معرفة مشروطة مرتبطة بالعبادة، أي الخضوع للواقع الحقيقي والامتناع بإرادة حرة عن الغفلة عنه والغرق في الوهم، خضوع حددت معالمه الشريعة ونظمت سبل التوصل إليه تعاليمها وتوجيهاتها. خضوع يعيد الإنسان إلى النفخة الرحمانية والفطرة الإلهية، مطلقاً يديه من غل النشأة الدنيا وعوالق عوالم التراب المتكثرة، هنا يعود العقل مشرقاً مؤيداً بجنود المعرفة، عقل الخليفة الخادم للخلق، عقل يقوم في مقام التوله للجميل والجمال وصفاته المودعة في الفطرة البسيطة العفوية، هو مرآة لتجلي الجميل الذي أوجده ووهبه إمكان الإرادة والحرية في الارتقاء المستحق نحو الألوهية السامية، عن طريق العبودية والخضوع للحقيقة المطلقة.

حاول كانط في طريقه نحو توطيد النزعة الاخلاقية أن يجردها من الرغبة معتبراً أن الرغبة نقيض المسؤولية وغطاءً يكتم نداء الضمير، في حين أن العمل الأخلاقي هو سبب السعادة الحقيقية، فالخليفة الخادم هو أكثر الناس سعادة وانسجاماً مع أبعاد وجوده والأكثر اختماراً في فطرته، لا بل هو الفطرة بعينها والخلق النوراني الأول. الفعل المسؤول المتلازم مع فطرة الخير والحق والجمال فعل تمثل وتخلّق بالاخلاق والصفات الالهية، وهو بذلك سبب للقرب الاختياري من أصل الحق والخير والجمال، ذلك الأصل المطلق الذي تمثل الحرية الحقيقية الوجودية التي تهفو اليها نفس الإنسان عنواناً للقرب منه، فالتحرر من العوالم هو الهم المركزي للبشرية، وإن كانت تعبر عنه سلوكياً بحسب غشوات الطريق والتباساته.

خاتمة:

حاول كانط استنقاذ الأخلاق من فخ النسبية والاستنسابية البراغماتية، لكنه لم ينجح في إخراجها من الذاتية، نظرياً يمكن له أن يدعي وصلاً بالأصل الأخلاقي، لكنه وصل غامض وغير دقيق، معاييره مفتوحة على كل احتمال وبذلك يغدو الاختيار مشروطاً بالأشخاص والظروف، فهنا حصل التمكين لأصل الأخلاقية، لكن النظام الأخلاقي ظل عرضة للمجهول.

المصادر والمراجع:

1. دجاكام، علي / الفلسفة الغربية برؤية الشهيد مطهري / تـ: أسعد الكعبي / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / 2016.
2. دراز / محمد عبد الله / دستور الأخلاق في القرآن الكريم / مؤسسة الرسالة / بيروت / ط 11 / 2005.
3. قبيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.
4. الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.
5. كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / تـ: ناجي العونلي / جداول / 2011.
6. كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

كانط والمطلق المحدود

باترك ماسترسُون Patrick Masterson [*]

في فكر إمانويل كانط(1724) (1804-Immanuel Kant)، يمكنُ ملاحظة مرحلة جديدة من التفسير الفلسفي للإنسان لمعناه وقيمته الذاتيتين، وتقييم جديد للعلاقة بين الإنسان والله. طوّر كانط(Kant) تركيز ديكارت (Descartes) على الذاتية موجهاً إيّاه نحو إثبات قاطع لاستقلال الإنسان. وعليه، بينما يرى ديكارت(Descartes) أن الانسان يكتشف الحقيقة فقط بوصفها أمراً محدداً مسبقاً بطريقةٍ إلهية، يرى كانط(Kant) أن الانسان يُشكّل الحقيقة بفضل موارده الذاتية الخاصة به.

سعى كانط(Kant) لنقض الآراء التي كان يراها غير وافية للمفكرين المنطقيين المتأخرين عن ديكارت(Descartes) كـ«ليبنز»(Leibniz) و«وولف»(Wolf) وآراء العلماء التجريبيين المتأخرين عن ديكارت(Descartes) كـ«لوك»(Locke) و«هيوم»(Hume). لتحقيق هذا الأمر، قام بتطويرٍ تفصيلي لدفاعٍ فلسفي أصيل عن الحقيقة والقيمة اللّتين يتم البحث عن أساسهما ضمن الأبعادً المتعالية للروحٍ الإنسانية نفسها بدلاً من عند إلهٍ مُتعال. وضع كانط الأرضية لشمولية العلم وضرورته ولإطلاق حقيقة القيم الأخلاقية ليس في منطقِ الله وإرادته بل في الأشكال البديهية لفهم الإنسان واستقلال عقله العملي المحض. طوّر كانط(Kant) تصوّر ميتافيزيقيا المحدود، وهو تصوّرٌ ما زال يُلهمُ التفكر في أغلب الفلسفة المعاصرة.

إحدى الإشكاليات الأساسية التي واجهت كانط(Kant)، والتي مثّلت فلسفته بنحو جزئي حلاً مُقترحاً لها، هي إشكالية تبرئة ادّعاءات الرياضيات والعلوم الطبيعية في مقابل الشك الراديكالي للفيلسوف التجريبي الكبير دافيد هيوم (1711)(1776-David Hume). من خلال إيصال مبادئ التجربة إلى نتيجتها النهائية، احتجّ هيوم(Hume) أنّه إذا كان كلُّ ما نعرفه بشكلٍ مباشر هو انطباعات حسية مُنفصلة، فلا طائل من البحث عن أي تسويغ نظريٍ للمفهوم العلميِ عن العالم. إذا كان

---

*- مدرس فلسفة الدين والرئيس السابق لكلية دبلن الجامعية - إيرلندا.

- العنوان الأصلي للكتاب: Athesim and Alienation

- صدرت ترجمة هذا الكتاب مؤخراً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت.

بالإمكان اختزال العلم في تأثيرات ذريّةٍ كاللون والصوت والتركيب والشكل، لا يمكن تقديمُ أي قاعدة لإثبات الحقائق الضرورية والشاملة للأجسام المادية، والأكثر يقيناً هو أنه لا يمكن تقديم أي قاعدة لإثباتات الميتافيزيقيا التقليدية للحقائق التي تتجاوز أي تجربة حسيّة ممكنة، كالعالم بأكمله والروح والله.

بالنظر إلى وضعها المفكَّك وغير الحاسم، اعترف كانط من دون تردد بالطابع المبهم لادّعاءات الميتافيزيقيا. على الرغم من ذلك، أصر أنه على ضوء إنجازات العلماء المعاصرين كنيوتن(Newton) الذي لا نظير له، لا يمكن لأي إنسان عاقلٍ أن يُنكر بجديةٍ أننا نمتلك فعلاً المعرفة العلمية بالأجسام المادية. وعليه، قدم في كتابه «نقد العَقل المحض» فكرةً أن يتمّ تحديد الشروط التي ينبغي حيازتها من أجل جعل هذه المعرفة العلمية ممكنة ـ وهي ممكنة قطعاً[1]. على ضوء هذه الأفكار، كان يأمل أن يتوصّل إلى فهمٍ نقديٍ نقيٍ للفاعل العالِم، والذي يمُكّنه من الجزم فيما إذا كان الإنسان قادراً أو لا على تحصيل أي معرفةٍ ميتافيزيقة صحيحة بالحقائق كالله على سبيل المثال.

استناداً إلى كانط (Kant)، فإنّ السؤال عن الشروط التي تجعل العلم الطبيعي ممكناً هو كالسؤال عن الشروط التي تجعل الأحكام المركبة البديهية ممكنة، إذ إنّ هذا النوع من الأحكام هو الذي يمُيز العلم الطبيعي. من خلال تركُّبها، تقوم هذه الأحكام حقاً بدعم مفهوم الفاعل أو توسعته، وبالتالي هي أكثر من مجرد إسهابٍ في الكلام. أما من خلال بداهتها، فإنّ هذه الأحكام تُعربُ عن الضرورة والشمولية الدقيقة، أي إنها تتجاوز الإمكانية والخصوصية الكامنتين في التجربة المحضة. إنّ ما نبحث عنه في العلم الطبيعي هو بالتحديد هذا النوع من المعرفة الموسِّعة التي تتمتع بخواص الضرورة والشمولية.

يُصرّ كانط(Kant) على عدم وجود طريقٍ لإثبات إمكانية هكذا معرفة ـ وهي إمكانية متحققة بطريقة فعّالةٍ في الفيزياء والرياضيات ـ إن استمرّينا في النظرة التقليدية التي تُفيد أنّ المعرفة تتألف أساساً من مطابقة العقل مع معطيات التجربة. لقد أظهر هيوم(Hume) بوضوح أنه لا يمكن من خلال التجربة المحضة استخلاص الضرورة والشمولية الملائمتين للمعرفة العلمية. لا يمكن تعليل الانتقال من «الواقعية» و«البعضية» الموجودتين في التجربة إلى «الضرورة» و«الكلية» الموجودتين في العلم الطبيعي فيما لو أُخذت المعرفة أساساً كتطابقٍ غير فعّالٍ للعقل مع معطيات التجربة. من أجل حلّ هذه المعضلة، اقترح كانط طريقةً ثوريةً جديدةً لتصوير الحالة الإدراكية، وكان لها انعكاسات كبيرة على مسألة معرفتنا بالله.

[1]- Cf.I.Kant, Critique of Pure Reason, ed.and trans. N.K.Smith, 2nd ed., London, 1933, B 19- 24.

اقترح كانط(Kant) أنه بدلاً من اعتبار العلم تطابقاً للعقل مع البنية المقدَّمة للأشياء، ينبغي اعتباره تطابقاً للأشياء مع البنية العقلية[1]. وفقاً لهذا المفهوم، يتمّ تحويل المادة الأولية للمعرفة ومُعطى التجربة الحسية إلى واقعٍ واضحٍ من خلال نشاطنا الفكري. يتم إدراك هذا الواقع عبر الأشكال البديهية للمكان والزمان، ويُفهم من خلال تطبيق مقولات الفهم المختلفة البديهية كالسببيّة والاستمرارية والتبادلية وما إلى ذلك. إذا كانت الطبيعة تُقدّم نفسها على أنها قابلة للاستكشاف التجريبي الذي يُثمر معرفةً علميةً، فإنّ هذا يعودُ إلى أن «الطبيعة» التي نستكشفها ليست نظاماً مُطلقاً للأمور كما هي في ذاتها مستقلةً عن معرفتنا بها بل إنّها عالمٌ مُنظَّمٌ من التجربة المنسّقة بدقة من خلال كونها موحَّدة، مُركّبة، و«مفهومة» بالتطابق مع السمات العامة لإدراكنا وفهمنا الإنساني. على حد تعبير كانط(Kant): «نحن أنفسنا من يقوم بتعريف النظام والاطّراد في المظاهر التي نسمّيها الطبيعة. لو لم نكن أنفسنا ـ أو طبيعة عقلنا ـ قد وضعناها في ذاك الموضع، لاستحال العثور عليها في المظاهر»[2]. تُستمدُّ كل المعرفة العلمية بالواقع من الإطار الموحَّد لقطبين أساسيين ومتناسقين وتقطنُ فيهما، وهما المعلومات المدركَة بالتجربة الحسية، ومقولات الفهم التي ينحصرُ دورها المتمثل بمنح العلم بالواقع في جعل معلومات التجربة ذات معنى.

«يتضمن العلم عاملين: الأول هو المفهوم حيث يكون الموضوع بشكلٍ عام هو الفكر (المقولة)، والثاني هو الإدراك الذي يُقدّم من خلاله...حالياً، الإدراك الوحيد الممكن بالنسبة إلينا هو محسوس؛ بالتالي يُمكن للتفكر بموضوعٍ ما بعامةـ من خلال المفهوم النقي للفهم ـ أن يغدو علماً بالنسبة لنا ما دام المفهوم متعلقاً بمواضيع حسيّةٍ... وعليه، يكونُ استنتاجنا هو التالي: مع إثمار المقولات للعلم بالأشياء، لكن لا يُمكن تطبيقها إلا فيما يتعلق بالأمور التي يمكن أن تكون مواضيع خاضعة للتجربة الممكنة.»[3]

حتى من خلال هذه الإشارة الشديدة الاختصار إلى الموقف المعرفي العام لكانط(Kant)، يُمكن ملاحظة تضمُّنه بذور نقضه اللاحق ادّعاءَ الميتافيزيقيا التقليدية بتأمينها للمعرفة العلمية بوجود الله. بأبسط تعبير، فإنّ اعتراضه سيكون بأنّ الله الذي يُدّعى كونُ وجوده ثابتاً ضرورياً أو علمياً ليس معلومة قابلة للإدراك الحسي، وبناء على ذلك فهو يتجاوز نطاق الإثبات العلمي لأنّ المقولات التي نتوصل من خلالها فعلاً إلى المعرفة العلمية ـ كالسببية ـ تكون وظيفتها بالتحديد وبشكلٍ حصريٍ تنظيمَ ما يمكن أن يكون معلومة قابلة للإدراك الحسي أو هو كذلك فعلاً. وعليه،

[1]- Ibid.B XVI.
[2]- Ibid.A 125.
[3]- Ibid.,B 146- 148.

بما أنّ مُعطى التجربة الحسية وحده هو ما يُمكنُ وصفه بشكل صحيح كسبب، فإنّ إثبات وجود الله كالسبب الأول للعالم بأجمعه ليس صحيحاً لأنّ الله والعالم بأكمله لا يمكن أن يكونا موضوعين للتجربة الحسية[1].

استناداً إلى كانط(Kant)، لا ينبغي فهم المواضيع التقليدية في الميتافيزيقيا «المميَّزة»، أي «العالم» و«الروح» و«الله»، كوقائع وجودية نستطيع امتلاك المعرفية النظرية العلمية بها. يطلقُ عليها كانط(Kant) تسمية الأفكار المتعالية للعقل المحض ويرى أنها لا تنطبقُ على معلومات التجربة الحسية وأننا لا نمتلك أيَّ إدراك فكري للمواضيع المتعلقة بها، بل دورها ببساطةٍ هو وظيفة تنظيمية تدعم الوحدة المنسَّقة لعمليات الإدراك التجريبي للفهم. «كما أن الفهم يوحّد ما هو متعدِّد في الموضوع من خلال المفاهيم،كذلك يوحّد المنطق ما هو متعددٌ في الموضوع من خلال الأفكار، واضعاً نوعاً من الوحدة الجماعية كهدفٍ لأنشطة الفهم والتي لولا ذلك كانت لتتعلق فقط بالوحدة التوزيعية. لذلك، أنا أرى أنّ الأفكار المتعالية لا تسمح أبداً بالتوظيف التكويني. حين ننظر إليها بتلك الطريقة المغلوطة وأنها بالتالي تقوم بتزويد المفاهيم لبعض الموضوعات، تكون مفاهيمَ شبه منطقية وجدلية فحسب.»[2] أما حين تُفهم الأفكار المتعالية بشكلٍ صحيح، فإنها تُعتبر مقياسية بشكلٍ محض، وأنها تقوم ببساطةٍ بتأمين البنية الأساسية الإرشادية أو التصوّر الثابت عن الاتحاد المنطقي الكامل الذي يُنشِّط التحقيقات المستمرة إلى ما لا نهاية في العلم الطبيعي. بكلمةٍ أخرى، إنّ العقل في بحثه عن الفهم العلمي لمعطى التجربة ينطلقُ وكأنّ التعددية في التجربة الحسية قد ألّفت بشكل مثالي منظومةً سببيةً تمّ التعبير عنها بشكلٍ غير محدد والتي تُظهر نفسها لـ «أنا» روحياً مهماً وتعتمدُ على الوفرة الشاملة من الوضوح والكينونة. قامت الميتافيزيقيا التقليدية بتجسيد هذا التصوّر المعياري فحسب من المعنى، واعتبرت أن العالم والروح والله هي مواضيع حقيقية في الاهتمام العلمي، لكنها قد تغاضت عن الحقيقة التي تُفيد أن مُعطى التجربة فقط هو ما يمكن أن يكون موضوعاً حقيقياً للمعرفة العلمية، وأنّ العالم والروح والله لا يمكن أن يكونوا أبداً معطيات على هذا النحو.

قدّر كانط(Kant) على نحو تام النتائج بعيدة المدى لادّعائه بأنّ فكرة الله مخترعِ العالم الحكيم وكليّ القدرة هي مجرد استراتيجية منطقية نقومُ من خلالها بالسعي وراء أعظم اتحادٍ منهجي وهادف ممكنٍ لمعرفتنا التجريبية. بالنتيجة، فإنّ الرأي الذي قدّمه كانط صرّح بأنّ ما تمّ اعتباره إلى حد الآن أسمى صورةٍ للمعرفة الإنسانية ـ أي معرفة الله التي تمّ التوصّل إليها من خلال الميتافيزيقيا

[1]- Ibid.,II 664.
[2]- Ibid.,B 672.

التأملية- هي مجرد وهم، وبالفعل وهم خطير. احتجّ بأنّ هذا التأمّل يورّط الانسان في نزاعاتٍ عقيمة وحادّة حول ما لا يُمكن أبداً من حيث المبدأ أن يكون موضوعاً للمعرفة الحقيقية، وأنّه قد قوّض بحثنا العلمي الحقيقي في القوانين الجوهرية للطبيعة وذلك من خلال الميل نحو وضع حلول المدد الغيبي الخادعة والنهائية مكان المهمة المضنية المتواصلة المتمثّلة في الاستكشاف التجريبي للطبيعة. وعليه، فإنّ كانط(Kant) يُقيّم التأمُّل الميتافيزيقي التقليدي حول وجود الله بوصفه مصدراً للحيرة التي تعزلنا عن هدفنا الحقيقي المتمثّل بإرساء أنفسنا بشكلٍ أكثر فعالية في العالم المحدود. إنّه يبتني على القبول غير الناقد للأفكار التنظيمية الصرفة باعتبارها مصادر مُشكِّلة للمعرفة المتعالية. وعليه، فإنّه يُفضي «من خلال وهمٍ مُبهرٍ وخادع إلى الإقناع وإلى معرفةٍ خيالية محضة، وبذلك إلى تناقضاتٍ ونزاعاتٍ دائمة»[1].

يقوم كانط بتفصيل هذا الموقف الفلسفي العام الذي يمنعُ أي إثباتٍ ميتافيزيقي لوجود الله وذلك من خلال تقديم نقد محدد للأدلة التقليدية على وجود الله. وفقاً لكانط(Kant)، فإنّ أي دليل يستحق النظر هو أحد ثلاثة أنواعٍ ممكنة من الأدلة، وهي:1) الدليل الوجودي؛ 2) الدليل الكوني؛ 3) الدليل الفيزيائي-الإلهي. يكمنُ الاختلاف في أنّه يتمُّ استخلاص الأول من كل التجربة، والثاني يبتني على تجربة الوجود بشكلٍ عام، والثالث يرتكزُ على الطابع المميِّز لعالم التجربة الحسية. يقومُ كانط(Kant) بالبحث في كل واحدة من هذه الأدلة الممكنة بدورها.

يشرحُ كانط(Kant) أنّ الدليل الوجودي هو محاولة لبحث مفهوم الله للتوصل مباشرةً إلى وجوده الفعلي. يُحكمُ بوجود الله الذي يُعتبر الموجود ذا الكمال اللامتناهي الذي يملك كل الحقيقة، لأنّه لدى التأمل بمفهوم الله الموجود الأكثر واقعية يتضح أنه يتضمن خاصية الوجود تماماً كما يمتلك مفهوم المثلث خاصية امتلاك الزوايا الثلاث. بناءً على فكرة الله نفسها، يُمكننا الانتقال فوراً إلى إثبات وجوده الضروري.

وفقاً لكانط(Kant)، فإنّ هذا الدليل ناقصٌ من جوانب متعددة. إحدى الطرق لتقدير هذا الأمر هو التفكير فيما إذا كان الفكر الذي يدّعي إثبات وجود الله ـ أي «الموجود الأكثر واقعية موجود» ـ هو تحليلي أو تركيبي. إذا كان تحليلياً، فإنّ الدعوى لا تعدو كونها إسهاباً ضعيفاً يفترض وجود «الموجود الأكثر واقعية» ومن ثم يؤكّد هذا الوجود المفترض فحسب. أما إذا كان الفكر تركيبياً ـ وهو كذلك فعلاً- فلا يُعدُّ إنكار وجود الموجود الأكثر واقعية المتصوَّر تناقضاً، وذلك لأنه في الافتراضات التحليلية فقط يكون من التناقض إثبات الموضوع وإنكار المحمول،

[1]- Ibid.,B 730.

أما الافتراضات التركيبية فمن سماتها عدم تضمُّن مفهوم الموضوع لمفهوم المحمول، وبالتالي يمكن إنكاره من دون تناقض.

بشكلٍ أساسي، فإنّ خطأ الدليل يكمنُ في الدعوى الخاطئة التي تُفيد أنّ الوجود هو صفة إضافية مُحدِّدة لمفهومنا عن شيء يمُكن أن يعمل محمولاً حقيقياً لهذا المفهوم. حقيقة الأمر هو أنه عندما نقول إن شيئاً ما هو موجود، فإنّنا لا نُعلن محمولاً جديداً بل نقوم فقط بوضع الموضوع وكافة محمولاته كشيءٍ يتطابق مع مفهومنا عنه. بناءً على ذلك، لا يمُكننا التوصّل بشكلٍ مباشر من خلال فكرتنا عن الله، مهما قُمنا بتزيينها بدلالات الكمال المطلق وغير المحدود- إلى أيٍّ نتيجة ترتبط بوجود شيءٍ يتطابق مع هذه الفكرة. على أقصى تقدير، يمُكننا أن نقول إنّ مفهومنا حول كون الله هو الموجود الأكثر واقعية ليس مُتعارضاً بشكلٍ جليٍّ مع الوجود الحقيقي. على الرغم من ذلك، يبقى السؤال حول إذا كان هذا الكائن موجوداً فعلاً أو لا. كما يُعبّر كانط نفسه: «وعليه، حين أعتبرُ أن كائناً ما هو الحقيقة الأسمى الخالية من أي عيب، يبقى السؤال إذا كان موجوداً أو لا»[1]. لا يمُكننا معرفة الجواب عن هذا السؤال لأنّه يمكننا فقط إثبات وجود الأشياء التي يمكن أن تكون معطيات للتجربة، والله ليس من هذا الصنف.

يُشير كانط(Kant) إلى أنه من النظرة الأولى، يبدو الدليل الكوني واعداً أكثر من الدليل الوجودي. نقطة انطلاق الدليل الكوني ليست فكرة بل تجربة حقيقية- أي تجربة الوجود الممكن، فهو يبحث تجربة الممكنات ليصل إلى وجود الله كالسبب الضروري تماماً لكلِّ ممكن. أما بتقدير كانط(Kant)، فإن هذه الحجة منطقية أكثر من الدليل الوجودي فقط على نحو سطحي. بالفحص الدقيق، يبدو أنّ كل واحدة من المرحلتين الأساسيتين للدليل الكوني تتضمن مغالطات ناقضة. هاتان المرحلتان هما: 1) تقديم حجة السببية للبرهنة على الموجود الواجب مطلقاً؛ 2) تحديد كون الموجود الواجب مطلقاً هو الله الذي يُعتبر «الموجود الأكثر واقعية».

الاعتراض الأساسي على المرحلة الأولى هو إساءة استعمالها مبدأ السببية عبر تجاوز استخدامه الصحيح، وذلك لتطبيقه على عالم الممكنات الخاضعة للتجربة الحسية ليدلّ على وجود واجب الوجود بوصفه السبب المتعالي لكل نظام الممكنات. ينشأ سوء استخدام السببية هذا من التحول غير المسوغ لمبدأ تفكيرٍ تنظيمي إلى تكويني. بكلمة أخرى، فإنّ الحاجة المنطقية -التي ينبغي استكشاف نطاق الممكنات دوماً بالتطابق معها، وكأننا في بحثٍ عن أرضية ضرورية لهذا الحقل لن تكون أبداً من معطيات التجربة- تتحول إلى تأكيدٍ على الوجود الموضوعي المستقل لهذا التصور الإرشادي.

[1]- Ibid., B 628.

ولكن حتى لو تقبّل المرء الدعوى التي تنطلق من تجربة الممكنات إلى إثبات واجب الوجود، سوف تواجهه المصاعب في المرحلة الثانية من الدليل التي تحدِّد كون واجب الوجود هو الله. يُقدّر كانط(Kant) أنّ هذه الخطوة تُعيد تقديم نُسخة مخفية من الدعوى الوجودية. من خلال السعي إلى البتّ في الفكرة غير القابلة للتحديد من قبل التجربة والمتمثّلة بكائنٍ واجبٍ مُطلقاً، يلتمسُ الدليل الكوني المفهوم البديهي للموجود الأكثر واقعية كالمفهوم الوحيد الّذي يمكنه التعبير بشكلٍ وافٍ عن مقصد هذه الفكرة، إلا أن هذا الأمر يساوي الجزم بأنه يمكن استنتاج واجب الوجود مُطلقاً من خلال مفهوم الموجود الأكثر واقعية، وهذا بالذات هو مفاد الدعوى الوجودية. قام كانط بعرض هذا النقد النهائي للدليل الكوني بطريقةٍ منطقية كالتالي:

«إذا كان افتراض أنّ 'كل موجودٍ واجبٍ مُطلقاً هو أكثر الكائنات واقعية' صحيحاً (وهذا هو صلبُ دعوى الدليل الكوني)، ينبغي أن يكونَ قابلاً للتحول كجميع الأحكام المثبتة، وعلى الأقل بالصدفة. وعليه، يستتبع ذلك أن تكون بعض الموجودات الأكثر الواقعية كائناتٍ واجبة مُطلقاً كذلك، لكن لا يختلف أحد الموجودات الأكثر واقعيةً عن الآخر بأي نحو، وما ينسحبُ على بعض ما يندرج تحت هذا المفهوم يصحُّ على الجميع كذلك. إذاً في هذه الحالة، يمكنني أن أعكس الفرضية بطريقة بسيطة، وليس فقط على نحو الصدفة، وأن أقول إنّ كل موجود أكثر واقعيةً هو واجب الوجود. ولكن بما أنّه يتم تحديد هذا الافتراض من مفاهيمه البديهية وحدها، فعلى المفهوم المحض للموجود الأكثر واقعيةً أن يحمل معه الوجوب المطلق لذلك الكائن: وهذا بالضبط ما أكّده الدليل الوجودي ورفض الدليل الكوني الاعتراف به بالرغم من أن نتائج الأخير تعتمدُ عليه فعلاً بطريقةٍ خفيّة.»[1]

في الختام، لدى الانتقال إلى الدليل الفيزيائي ـ الإلهي، يرى كانط(Kant) أنه ينبغي التعامل مع هذا الدليل باحترام ويعترفُ أنّه يُقوي الإيمان بالله على مستوى المنطق السليم. على الرغم من ذلك، يصرُّ أن هذا الدليل على مستوى النقاش النقدي الفلسفي ليس مُقنعاً فكرياً أكثر من الدليلين السابقين اللّذَين قد تعرّضنا لهما. يصفُ كانط(Kant) الدليل الفيزيائي ـ الإلهي على أنه دليلٌ يبحث في النظام والهدفية والجمال الكامنين بشكلٍ عرضي في الأشياء الموجودة في عالم تجربتنا، واصلاً إياها بمصدرها المطلق المتمثل بعلةٍ عالِمة تُعتبر الكائن ذا الكمال الأسمى. يعترفُ كانط(Kant) بوجود نوعٍ من الصحة في البرهنة القِياسيّة المنطلقة من أنّ المصنوعات كالبيوت والساعات تشيرُ إلى علّةٍ عاقلة، فكذلك نتاجات الطبيعة وعملياتها المتناسقة تُشير إلى علة عاقلة، لكنّه يدّعي بأنّه حتى لو قبلنا بهذا النوع من التفكير فإنه سوف يسمحُ لنا فقط بإثبات وجودٍ مهندسٍ

[1]- **Ibid., B 636.**

عاقلٍ محدود لهيئة العالم، وهو محدود بقابلية تكيُّف المادة التي يعمل بها. لا يُثبت هذا لزوم أن يكون المهندس الإلهي كائناً متعالي الكمال وهو خالق المادة وهيئة العالم أيضاً. من خلال إيصالنا إلى نقطة الإعجاب بالعظمة والحكمة والقوة غير المحدودة التي يمتلكها مُكوّن العالم- وليس إلى إثبات الخالق الأعلى ذي القدرة المطلقة ـ فإن المنهج الفيزيائي الإلهي يفشلُ في إحراز الواقع الإلهي الذي يمكنه تشكيل أساس الإلهيات والدين.

من أجل سدّ هذه الفجوة الفاصلة بين المهندس المحدود والخالق الأعلى، يقومُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي بالتخلي عن جميع الاعتبارات التجريبية المحددة ويلجأ إلى الدليل الكوني. بكلمةٍ أخرى، يستعينُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي بإمكان النظام الهادف للعالم، ومن خلال هذا الإمكان وحده ينطلق لإثبات وجود واجب الوجود على الإطلاق. في الدليل الكوني، يُحدَّد في النهاية أنّ واجب الوجود مُطلقاً هو الله الذي يُعتبر حقيقة عُليا تامّة الإحاطة. إلى حد الآن، لقد رأينا كيف أنه بالنسبة لكانط، تعتمد هذه المرحلة النهائية من الدليل الكوني على الرجوع إلى الدليل الوجودي، وعليه ينهار الدليل الفيزيائي-الإلهي على الدليل الكوني الذي بدوره ينهار على الدليل الوجودي الذي هو بنفسه واضح البطلان. بالتالي، يُقدّر كانط أنّه مع وجود ثلاثة أنواع ممكنة من البراهين فقط، ظهرت استحالة أيِّ محاولة لتأمين الدليل النظري على وجود الله أسوةً بالميتافيزيقيا التقليدية.

لقد أثّر نقدُ كانط(Kant) لأدلة وجود الله بشكلٍ عميق في الفكر الذي تلاه وأسهم بشكلٍ مهمٍ في تشكيل الإلحاد الفلسفي المعاصر. حتى اليوم، يُعترفُ على نطاقٍ واسع، وغالباً من دون نقد، أنّ كانط(Kant) قد دمّر بشكلٍ حاسمٍ إمكان الدليل المنطقي على وجود الله بالمعنى المصطلح التقليدي. في خضمّ هذا البحث، سوف نشير في مناسباتٍ عدّة إلى هذه الناحية من فكر كانط(Kant). على الرغم من ذلك، فإن إسهام كانط(Kant) الفكري فيما يتعلق بمسألة الله وتطوّر الإلحاد لا يقتصرُ على هذا المحور. من أجل التوصل إلى تقييمٍ حكيمٍ لأهميته بعيد المدى، من المهم أن نفهم لماذا ومن أي ناحية لم يعتبر كانط(Kant) نفسه بأنّ تمام موقفه الفلسفي هو إلحادي، بل خلاف ذلك هو دفاعٌ عن إمكانية وجود نوعٍ محدَّد من الإيمان الديني.

بعد نقضه أدلة وجود الله مباشرة، يُحذّرنا كانط(Kant) بصراحةٍ من الانتقال إلى استنتاجاتٍ إلحادية، ويشيرُ إلى أنّ نفس الأسس التي تمنعُ الإثبات الميتافيزيقي لوجود الله كذلك تمنع صلاحية جميع الأدلة المعارضة. ما ينطبقُ على الأول ينطبق على الآخر، وإذا لم نتمكّن خارج التجربة من التدبّر بشكل صحيح حول وجود كائن أعلى بصفته العلّة النهائية لكل شيء، فعلى نفس المنوال لا يمكننا التدبّر خارج التجربة بعدم وجود هذا الكائن الأعلى.

علاوةً على ذلك، يرى كانط(Kant) أنّ نتاج علم الإلهيات النظري ليس فاقداً بتمامه للقيمة فيما يتعلق بمعرفتنا بالله. إذا كان هناك ما يدفعنا من خلال طرقٍ أخرى غير علم الإلهيات النظري إلى إثبات وجود الكائن الأعلى، فإن تأملات الإلهيات النظرية حول فكرة الله سوف تؤدي وظيفة مفيدة للغاية في تنقية فهمنا لهذا الكائن وإغنائه. في النتيجة، يدعمُ كانط(Kant) وجود دورٍ محدّد للإلهيات النظرية من خلال اعتبارها صقلاً لقناعةٍ أخلاقية ودينية أولية بدلاً من كونها قاعدة لهكذا قناعة.

وعليه، بينما يبقى الكائن الأعلى في التوظيف النظري البحت للمنطق مجرد تصوّر مثالي، لكنه تصوّرٌ مثالي من دون خلل وهو مفهومٌ يُكمّل كل المعرفة الإنسانية ويُتوّجها. لا يمُكن فعلاً برهنة الواقع الموضوعي لهذا التصوّر ولكن لا يمكن إثبات بطلانه من خلال المنطق النظري البحت. إذا وُجدت إلهيات أخلاقية تقومُ بتلافي هذا القصور، فستُثبتُ الإلهيات الغيبيّة- التي كانت قبل هذا محل إشكال فحسب- أنه لا غنى عنها في تحديد مفهوم هذا الكائن الأعلى وفي الفحص المستمر للمنطق الذي كثيراً ما خُدع من قبل الحس وغالباً لا يكون متوائماً مع أفكاره الخاصة.[1]

إحدى التحليلات المعتدلة لفكر كانط(Kant) من نظرةٍ إلهية تُفيدُ أن هدف نقده أدلة وجود الله ليس من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثبات أكثر أصالة على وجود الله[2]. إذاً، من خلال قصر كانط(Kant) معنى «المعرفة» (ولو اعتباطياً نوعاً ما، وحصرياً إلى حد بعيد) على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره إمكان امتلاكنا للمعرفة النظرية بوجود الله، كان كانط(Kant) يُنكر فحسب إمكان معرفة الله بنفس الطريقة التي نُدرك من خلالها أي شيءٍ مادي. بما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يمُكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. إذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل من خلال نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق اسم الإيمان المنطقي عليه بسبب افتقارنا لمصطلح أفضل. وعليه، حين يشير كانط(Kant) إلى مسألة الله في مقدمة الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض»، يُلاحظُ أنه: «بالتالي، لقد وجدتُ أنه من الضروري إنكار العلم من أجل فتح المجال للإيمان»[3].

بعيداً عن النقاش حول ما إذا كان هذا التحليل المعتدِل مُناسباً للطابع الكاسح والمتصلِّب لنقض كانط(Kant) للأدلة، فلننظر بأيِّ معنىً يوجد مكان في فكره للإثبات الراسخ لوجود الله عبر الإيمان المنطقي. بما أنه لا وجود لهذا الإثبات في بيان كانط للمنطق الأصيل للمعرفة النظرية،

[1]- Kant, op.cit., B 669.

[2]- W.Luijpen, Phenomology and Atheism, Pittsburgh, 1964, pp.44- 48.

[3]- Kant,op,cit.,B XXX.

ينبغي إذاً، من أجل الحفاظ عليه بأيّ وسيلة، أن يكون مُتعلّقاً بمنطق المعرفة العملية. من هنا ومن خلال التأمل في التوظيف الأخلاقي للمنطق، يتوصّل كانط إلى إثبات وجود الله ويُثبت ذلك كأمرٍ مُسلَّم أو لازم في الأخلاق[1].

من المهم أن نفهم أنه حينما يتكلم كانط(Kant) على الله كأمرٍ مسلّم في الأخلاق، فإنّه لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان بالله هو القاعدة أو المبدأ المحفّز فيً الأخلاق. بالفعل، وكما ذُكر سابقاً، فإنّ أحد السمات الحاسمة لإسهام كانط(Kant) في الأنسنة الحديثة للحرية هو إصراره على استقلال الأخلاق. يُشير كانط(Kant) إلى أنّه:

«ما دامت الأخلاق ترتكزُ على مفهوم الإنسان الفاعل الحر الذي يقوم فقط بسبب حريته بربط نفسه من خلال منطقه بالقوانين غير المشروطة، فهي ليست بحاجة إلى فكرة وجود كائن (إله) فوق الإنسان لكي يُدرك وظيفته، ولا إلى دافع غير القانون نفسه ليُنجز وظيفته. على الأقل، إنّ الارتهان لهذه الحاجة هو خطأ الإنسان نفسه؛ وإذا كان كذلك لا يمكن التخلص من هذه الحاجة عبر أيِّ شيء خارج عن ذاته لأن أي أمر لا ينشأ من داخله ومن حريته لا يمكنه على أي نحو من الأنحاء أن يعوّض عن النقص في أخلاقه. لهذا، فإن الأخلاق بنفسها لا تحتاج إلى الدين على الإطلاق (سواء كان ذلك على نحوٍ موضوعي كالإرادة، أو على نحوٍ شخصي كالقدرة (على التصرف)؛ وبفضل العقل العملي المحض يكون المنطق مُكتفياً ذاتاً.»[2]

يُفترض وجود الله في سياق العقل العملي ليس كمبدأ الأخلاق بل كشرطٍ للتحقق المطلوب لمتطلباته المنطقية. القانون الأخلاقي الذي يفرضه الإنسان على نفسه انطلاقاً من عقله العملي يوجّهه نحو السعي وراء موضوع غير مشروط، وهو الخير الأعلى. من خلال التأمل، يبدو هذا الموضوع مُعقّداً. أولاً، إنّه يتضمّن الشرط الأعلى غير المقيَّد لكل الأفعال الأخلاقية- أي الإرادة المطيعة أو الفضيلة. ولكن زيادةً على شرط الخير الأعلى الضروري ولكن غير الوافي، يوجد عنصرٌ آخر وهو التمتع بالسعادة بشكلٍ متناسب مع الفضيلة. إنّ إثبات وجود الله لازمٌ من أجل جعل الرابط الضروري بين هذين العنصرين المكوّنين للخير الأعلى ممكناً ومن أجل ضمانه. فلننظر إلى السبب وراء هذا الأمر.

على الرغم من أن السعي نحو السعادة لا يمكن أن يكون معيار العمل الأخلاقي، لكن التصرف

[1]- Ctitique of Pure Reason, B 832-B 837; Critique of Practical Reason, ed.and trans.T Abbott, 6th ed., London, 1909, pp.202209-; Religion within the Limits of Reason Alone,ed.and trans.T.Greene and H.Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960.

[2]- Religion…,p.3.

بشكلٍ أخلاقي أو مستقيم يعني التصرف بطريقة تستأهلُ السعادة أو تستحقها. بإمكان من يتصرف بهذه الطريقة أن يأمل بالسعادة ويتوقّعها، ولا يُمكن لأي تقييمٍ منطقي عمّا ينبغي أن تكون الأمور عليه أن يُقرر خلاف ذلك. «إنّ الحاجة إلى السعادة واستحقاقها ـ ولكن في نفس الوقت عدم الإسهام بها ـ لا يمكن أن يكون متوافقاً مع الإرادة المثالية للكائن العاقل.»[1] إن الترابط النهائي لهذه الحاجة المنطقية أو الضرورة العملية التي تفيد أنه يجب على الفضيلة إنتاج السعادة ـ وبالتالي تحقيق الخير التام أو المثالي الذي يدفعنا القانون الأخلاقي إلى ترويجه ـ يستلزمُ وجود الله. تعتمدُ السعادة على تناغم مسار الطبيعة مع رغبة الإنسان وإرادته. بما أن الإرادة الإنسانية لا يمكنها فرض مسار الحوادث الطبيعية، فإنه يمكن تأمين الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة فقط من خلال الالتجاء إلى كائنٍ مُطلق يمُكنه وحده ضمان التحقق النهائي لحالة تكونُ السعادة فيها متناسبة بالدقة مع الفضيلة. بكلمةٍ أخرى، بما أننا نُدرك أنّ ترويج «الخيرِ الأعلى» هو وظيفة وبالتالي علينا افتراض إمكان ذلك، وبما أنّه ممكنٌ فقط بشرط وجود الله، فإنه من الضرورة الأخلاقية إثبات وجود الله[2].

وعليه، يُثبت كانط(Kant) وجود الله ليس كحقيقةٍ نظريةٍ فرومُ (Fromm) حلّ التناقض الميتافيزيقي، بل كحقيقةٍ وجودية فرومُ حلّ النزاع الحيوي وعدم التناسب بين السعادة العملية والوفاء لمتطلبات الوظيفة لدى الإنسان المتحلّي بالأخلاق. بما أنّ الحياة المحكومة بتبجيل قداسة السلوك الصالح لا تُرافقها على نحو حتمي على مستوى الحدوث السعادة المتناسبة والمستَحَقَّة مع هكذا حياة فاضلة، فإن الإنسان في استجابته الطلبَ المنطقي للأمل يُثبت وجود إله مُطلق يمُكنه في الوقت الملائم إحداثَ توافقٍ تام بين الفضيلة والسعادة. «من خلال الاعتراف بأنّ القانون الأخلاقي النقي يُلزم كلَّ إنسان بشكلٍ صلبٍ على نحو الأمر (وليس وفق مبدأ الاحتياط)، يمُكن للانسان الصالح أن يقول: أنا أشاء وجود إله لكي يكون وجودي في هذا العالم أيضاً وجوداً خارجاً عن سلسلة العلل المادية، وفي عالمٍ نقيٍ من الفهم، وفي النهاية لكي تكون مدّة وجودي أبدية»[3].

يظهرُ الطابع المتجاوز للتأمل والوجودي قطعاً لإثبات كانط(Kant) لوجود الله من خلال إصراره أنه من غير المناسب فرض نمط الخطاب الموضوعي على تصريحٍ ثابت إيمانياً. الأخير شخصي في الأساس لأنني أستمد اعتقادي الإيماني من خلال تأملٍ ملموس في البعد الأخلاقي لذاتيتي الخاصة. وعليه يلاحظ كانط(Kant) أنّ: «إيماني ليس يقيناً منطقياً بل أخلاقياً؛ وبما أنه يستندُ إلى أسس ذاتية (للشعور الأخلاقي) ينبغي ألا أقول: 'وجود الإله هو

[1]- Critique of Practical Reason, p.206.

[2]- Ibid.,pp.221- 222.

[3]- Ibid.,p.241.

مؤكّد أخلاقياً' بل 'أنا متأكدٌ أخلاقياً'. بكلمة أخرى، فإن الإيمان بالله والعالم الآخر متشابكٌ مع شعوري الأخلاقي إلى درجة عدم وجود خطر كبير يعرّضني لخسران الأخير، وكذلك ليس هناك سبب كبير للتخوّف من إمكان سلب الأول منّي أبداً»[1].

إن حصر كانط(Kant) إثبات وجود الله ضمن سياق العقل العملي كان له نتائج مهمة وبعيدة المدى في نقاشه حول الدين، وهذا ما علينا التطرق إليه الآن بشكلٍ وجيز. المؤلَّف الأساسي التي تتجلى فيه فلسفته الدينية هو «الدين في حدود العقل المجرد» (1793). إن العنوان نفسه هو إشارة واضحة إلى اعتقاده الأساسي بأنّ النقد الفلسفي للعلم والأخلاق هو المعيار التام الذي ينبغي على ضوئه تنظيم أي ادّعاء ديني والحكم عليه. أثبتت تأملاته حول متطلبات العقل العملي ـ والتي مكّنته من تجاوز أوهام الإلهيات الطبيعية النظرية في توجهها لإحراز إثبات لله ـ أنها سيفٌ ذو حدّين لأنها تقوده إلى إنكار فكرة الوحي الخارق للطبيعة وإلى جعل الدين المسيحي أدنى من الفلسفة الأخلاقية.[2]

إنّ إصرار كانط(Kant) على أن الأخلاق تنشأ فقط من إطاعة الإرادة العقلانية للقوانين الكونية المفروضة ذاتياً، وتصميمه على عدم المساومة بهذا التتويج المجيد للإنسان ـ أي استقلاله الأخلاقي ـ هو ما يصبغُ كامل موقفه بالنسبة للدين. يعترفُ كانط(Kant) بأنّ الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين وإلى إثبات الله المشرّع الأعلى. الدينُ هو الإقرار بأنّ جميع التكاليف هي أوامر إلهية، ولكنه من الانحراف عن الإنسان والدِّين كليهما الاحتجاج بأنه يتحتّم عليّ أن أعرف مسبقاً الأمر الإلهي لكي أدرك أنه تكليفي، أو أن أفترض إمكان وجود دين مُنزّل مؤلَّف على نحو يتضمن أكثر مما يمكن أو ينبغي للبشر اكتشافه بأنفسهم من خلال استخدام عقولهم فحسب[3]. بالنسبة لكانط(Kant)، فإنّ المتطلبات المنطقية للعقل العملي للإنسان تُشكّل المقياس الأساسي والحصري للدين الحقيقي والحصن الوحيد ضد الخرافة والوثنية. «مع أنه يبدو بالفعل خطيراً، لكنه ليس من المستهجن بأيِّ طريقة أن نقول إنّ كل إنسان يخلق إلهاً لنفسه بل وأنّ عليه خلق هكذا إلهٍ وفق المفاهيم الأخلاقية...لكي يمجّد فيه الواحد الذي خلقه.»[4]

لا يُتصوّر الله فقط من خلال المفاهيم الأخلاقية بل ينبغي على الدين أيضاً أن يتخذ شكلاً أخلاقياً عملياً. «الدين الوحيد الصحيح لا يتألف من شيء غير الأحكام، أي تلك المبادئ

[1]- Critique of Pure Reason, B 857.
[2]- Op.cit.,p.226.
[3]- Cf.Religion..., pp.142- 144.
[4]- Ibid.,p.157.

العملية التي يمكننا الاطلاع على ضرورتها غير المشروطة والتي بالتالي نُدركها كما تتجلى من خلال عقلنا (وليس تجريبياً).»[1] إنّ الإجلال الحقيقي لله المشرع الأعلى يتشكّلُ ببساطة عبر عيش حياة أخلاقية جيدة. ينبغي طبعاً أن نُنمّي الشعور بوجود الله وقداسته، ولكن ينبغي أن يتحقق هذا في سياق السلوك الأخلاقي وليس في العزلة. وعليه، يُلاحظ كانط(Kant): «أعتبرُ أنّ الافتراض التالي هو مبدأٌ لا يتطلب البرهان: إن أي شيء زائد على سلوك الحياة الخيّر، ويتخيل الإنسان أنه يستطيع فعله ليكون مرضياً لدى الله، فهو مجرد وهم ديني وخدمة مزيّفة لله»[2].

قامت نظرة كانط(Kant) المنطقية والأخلاقية إلى الدّين بإقناعه أنّ الدّين بأشكاله العقائدية التقليدية هو نوعٌ من العزلة والخداع للذات. على الرغم من أنه كان فعلاً يعدّ نفسه مسيحياً، إلا أن تحليله للمسيحية هو على نحوٍ اعتبر فيه أن المسيح هو معلّم دينٍ أخلاقي بحت- أي دين العقل العملي المحض[3]. رفضَ كانط(Kant) العبادة والصلاة وجميع الممارسات الدينية الموجّهة حصراً نحو خدمة الله بوصفها مجرد زخارف للإيمان التعويذي، وكان يرى أنها تميل نحو استبدال الاحتياجات الأكثر تطلّباً ـ ولكنها أصيلة ـ لهذا السلوك الدنيوي الأخلاقي بالأوهام الأخرويّة المراوغة عن الصلاح[4]. في تقديره، إنّ ما يثير الاعتراض أكثر من ذلك هو وجود أي إشارة بأنّ الإيمان بالوحي الخارق للطبيعة هو بنفسه مصدرٌ للتعليل. لا يُمكن لهذا الأمر إلا أن يُعبرّ عن الاعتزال الجبان للاستقلالية الشخصية الذاتية وللسلامة العقلية للمرء.

«إنّ فكرة كون الإيمان بهكذا وحي- كما يرويه التاريخ المقدّس لنا ـ والاعتراف به (سواء كان ذلك باطنياً أو خارجياً) هي في حد ذاتها أسباب نقوم من خلالها بجعل أنفسنا مرضيّين لدى الله، سيكون وهماً دينياً خطيراً. السبب هو أنّ هذا الإيمان -بوصفه إقراراً باطنياً لقناعته الراسخة ـ هو في الحقيقة فعل مدفوعٌ بالخوف من أن يقوم الإنسان المستقيم بالقبول بأي شرطٍ آخر قبل هذا؛ لأنه فيما يتعلق بكل الخدمات الواجبة الأخرى سيكونُ الإنسان على أكثر تقديرٍ مُنجزاً لأمر زائد فحسب، بينما هنا لدى الإعلان عن شيٍ هو غير مقتنع بحقيقته، سيلحق الضرر بضميره.»[5]

وُصفت فلسفة كانط(Kant) الدينية بشكلٍ ملائم على أنها تدور حول الإنسان وليس الله. على الرغم من أنه قد حافظ على إثبات وجود الله الممتلك معظمَ الخصائص التي تنسبها إليه الإلهيات التقليدية الطبيعية، لكن كامل سياق هذا الإثبات قد تغيرّ بشكلٍ عميق. لا يخدمُ هذا الإثبات الفهمّ

[1]- Ibid.,p.156.
[2]- Ibid.,p.158.
[3]- Cf.Ibid.,pp.145- 151.
[4]- Cf.Ibid.,pp.179- 190.
[5]- Ibid.,p.159.

الأفضل للوحي الإلهي أو حتى الفهم النهائي لمعنى الإنسان وقيمته المفصّلان على ضوء قاعدته الإيمانية المتعالية. بدلاً من ذلك، بدأ الميل الديكارتي نحو الذاتية والمائل باتجاه العقل العملي بالظهور في منطقه المتأصل الذاتي. إنّ منظور كانط(Kant) الأساسي وغير القابل للاختزال والذي يُقدّم السياق المحيط الذي ينبغي تنظيم كل شي ضمنه، هو استقلالُ العقل العملي المحض للإنسان. إنّ هذه الاستقلالية أو القدرة على إنشاء قرارت أخلاقية متطابقة مع القانون المنبعث من العقل العملي نفسه هي الحقيقة الأساسية التي تنبغي أنً تحكم تقييمنا لكل شيء آخر. إنّ الإثبات الديني لوجود الله هو فعلاً ضروري لمتطلبات العقل العملي المحض، ولكن ينبغي السيطرة بقوة على نطاق هذا الإثبات ضمن حدود هذه المتطلبات، وذلك تحت طائلة إلحاق الضرر باستقلالنا الأخلاقي. لقد كان لهذا الجانب من فكر كانط وغيره مما ذكرناه تأثيرٌ كبير في المسار اللاحق لفلسفة الدين بعامة، وفي تطوّر الإلحاد المعاصر بخاصة. فلنذكر بعض السمات الأكثر تأثيراً لكامل نظرته.

على الرغم من أنّ الموقف المعرفي الذي قام كانط بتطويره في «نقد العقل المحض» يدّعي أنّ وجود الله يبقى سؤالاً مفتوحاً، لكن هذا الموقف–بالأخص إذا تناولناه بشكلٍ منفصل عن مؤلفات كانط(Kant) الأخرى- يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديةً متأصِّلة. إن إصراره الجازم بعدم إمكانية الوصول إلى المعرفة العلمية بوجود الله من خلال مناهج العلوم الطبيعية المادية، يبدو أقل ضرراً من الناحية الفلسفية حين ننظر إليه على ضوء التأكيد الإضافي على أنّ المعرفة العلمية الوحيدة بالوجود الموضوعي هي تلك التي يؤمّنها العلم المادي. إذا لم يُمكن معرفة الله من خلال الأسلوب الذي يُتيح العلم الطبيعي الوضعي من خلاله معرفة الأشياء، وإذا كان هذا الأخير هو الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها معرفة الشيء فعلاً، فإنّ الموقف الفلسفي اللاحق المعترف بكونه مُخالفاً لموقف كانط(Kant) والذي يعطي الأولوية المطلقة لهكذا اعتبارات نظرية، لن يكون لديه أي سبب لإثبات وجود الله. من خلال هذه الطريقة وكما سوف نرى، فقد أثبتت نظرية كانط(Kant) حول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام بالنسبة لأشكالٍ مختلفة من مذهبي الطبيعة والوضعية الإلحاديين.

لقد تعزّزت هذه النتيجة من خلال التأثير البارز لنقد كانط(Kant) لأدلة وجود الله. تمّ الاعتقاد على نطاق واسع أن هذا النقد يُشكّل كلمة كانط الأخيرة حول مسألة وجود الله. كذلك، اِعتُقد أن هذا النقد قد أضرّ بجميع الأشكال الممكنة من الأدلة على وجود الله، وأنّ صلاحيته مستقلة حتى عن نظرية المعرفة الخاصة بكانط(Kant). وعليه، كما يلاحظ أحد الفلاسفة المعاصرين بشكلٍ صحيح: «في الواقع، إنه ليس من الشائع جداً للفلاسفة العلمانيين اليوم أن يُقدّموا أسباباً لعدم النظر في براهين وجود الله. لعلّ سبب هذا الأمر هو نَسْبُ الفضل لكانط(Kant) على أنّه قد فعل ذلك

مرةً وللأبد»[1]. مثّل الأثر التراكمي النفسي لهذه المزاعم المشبوهة الاتجاه نحو تحليل كل الأدلة التقليدية على وجود الله نسبةً إلى كانط(Kant)، وإبعاد الاهتمام عن موضوع إثبات وجود الله بوصف ذلك مشروعاً ميؤوساً منه بالأساس.

من ناحية أخرى، فإن استبدال كانط الاعتبارات الوجودية والعملية بمقاربةٍ نظريةٍ موضوعية عن الله قد حفّز بطرقٍ مختلفة المحاولات المتعددة للتخلي عن تصوّر الانفصال العلمي في هذا الحقل أو تجاوزه. يمكن استكشاف هذا الأثر بشكلٍ أقل في كتابات مُفكّري أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من أمثال شلايرماخر(Schleiermacher)، جاكوبي(Jacobi)، شِيلنغ (Schelling)، وحتى هيغل(Hegel) في شبابه. إنّ التأكيد على وجود إدراكٍ شبه حدسي بالحقيقة الإلهية في هذه المؤلفات قد اتجّه في النهاية ـ وذلك عبر ادّعاء سهلٍ للغاية- بإلحاق الضرر وإبطال المعنى الكامن في أي إثبات لوجود الله.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ المؤلفين قد نظروا من زوايا مُختلفة للغاية إلى المعضلة العملية الكامنة في التفاوت الحي بين الفضيلة والسعادة التي بنى عليها كانط إثباته لوجود الله. على سبيل المثال، حتى المفكّرين المختلفين كماركس(Marx) وكاموس(Kamose) قد رفضوا بشدة أي لجوءٍ إلى الله لحلّ ظاهرة البؤس الإنساني غير المستَحَق، باعتبار أنّ هذا اللجوء هو هروب غير جدير أو فعّال. بطريقةٍ مماثلة، وكما سوف نرى حالياً بشكلٍ أكثر تفصيلاً، فإن نظرة كانط(Kant) المتمثلة «بالإيمان منطقي» بوجود الله قد كان لها تأثيرٌ مُبهم في النقاش الفلسفي اللاحق. وعليه، على الرغم من أنّ هذه النظرة تتمتع ببعض الاستحسان في نماذج مُحدَّدة من الفلسفة الوجودية، لكنها في نماذج أخرى كتلك المنتمية إلى سارتر(Sartre) وجينسون(Jeanson) تتحول من «إيمان منطقي» إلى عدم وجود الله.

لعل السمة الأهم في فكر كانط(Kant) هي تلك التي سبق وأشرنا إليها، أي طابعه الدنيوي وبشري التمركز قطعاً. في إلهامه الأساسي، يميلُ نحو حَرف البحث عن مصدر المعنى والقيمة بعيداً عن الخطة المنظّمة والمقدّرة إلهياً للأمور، وتوجيهها بدلاً من ذلك نحو الموارد المنتِجة للذاتية الإنسانية. إنّ الأبعاد الواضحة والأخلاقية للعالم كما يصفها كانط(Kant) تُشبه انبعاث الروح الإنسانية أكثر من المشاركة في الكمال الإلهي. علاوةً على ذلك، فإنّ الدور الأساسي للمسعى النظري والعملي هو تثبيتنا بشكل أكثر أصالة ضمن العالم المحدود بدلاً من جعلنا عرضةً للتفكُّر في الأمور الإلهية وتقليدها. لم يعد يشيرُ التعالي بشكلٍ أساسي إلى الكمال اللانهائي الذي يكون الله بمقتضاه تماماً فوق العالم الذي خلقَه، بل أصبح يشيرُ إلى الموارد الباطنية لذاتيتنا والتي من

[1]- A.Kenney, The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence, London, 1969, p3.

خلالها نتجاوز نحن الوقائعية المجردة للتجربة ونحوّلها إلى كون منظّم وأخلاقي. على الرغم من أنّ هذه النظرة تفتحُ المجال لإثبات وجود الله، لكنها في ذاتها تميلُ نحو اعتبار هذا الإثبات مصدراً مُحتملاً للوهم والعزلة. لقد لاحظنا كيف أن كانط(Kant) قد كشفَ موارد من هذه العزلة والوهم في: 1) ادّعاءات الإلهيات الطبيعية على تقديم المعرفة النظرية بالله؛ 2) النظرة التي تجعل الله الأساس أو المبدأ المحفّز للأخلاق؛ و3) الاعتقادات والممارسات التقليدية للدين المنزّل.

السؤال الذي تثيره هذه الاعتبارات هو فيما إذا كان إثبات كانط(Kant) وجودَ الله متوافقاً فعلاً مع نظرته المتمركزة بشكلٍ أساس حول الإنسان أو لا. إذا تبنّى أحدهم إثبات الله، ألا يتم بذلك التقليل من شأن ادّعاءات هذه النظرة على نحو لا يكون كانط(Kant) مُستعداً لقبوله؟ في الفصل الأول، أشرنا إلى أن وجهة نظر ديكارت(Descartes) الإلهية في النهاية قد حدّت من ادّعاءات الذاتية الكامنة في مبدأ الكوجيتو بشكلٍ راديكالي. قد يظن المرء أنه من خلال إصراره المتشدّد على هذه الادّعاءات، يمكن أن يكون كانط(Kant) قد عرّض في التحليل النهائي قابلية التطبيق والترابط في إثباته لوجود الله إلى الخطر. قد يبدو هذا الظن وليدَ المسار اللاحق للفلسفة الإلحادية والذي يُشدّد على أنّ النظرة الثابتة المتمركزة حول الإنسان غير متوافقة مع الاعتقاد بالمفهوم الإلهي للواقع. على الرغم من ذلك، وقبل تناول التأكيدات الصريحة لهذه النظرة، ينبغي أن نذكر تطوراً إضافياً قد مهّد الطريق لها، وهو فلسفة هيغل(Hegel) التي تعدّ محاولة ميتافيزيقة عظيمة لإبطال الفكر الذي يُفيد أنّ الإيمان بالله هو مصدرٌ للعزلة. تسعى هذه الفلسفة للتوفيق بين النظرتين: المحورية الإنسانية والمحورية الإلهية، ولو على حساب المفاهيم التقليدية عن كُلٍّ من الإنسان والله. سيكونُ هدفنا في الفصل التالي بيانُ معالم هذه المحاولة البارزة.

مديح المُثنَّى
أو كانط ضدَّ هيغل

موسى وهبه

النص التالي للفيلسوف اللبناني الراحل موسى وهبه (1941 - 2017). هو من عيون النصوص التي كتبها في سياق مجهوداته ومقارباته النقدية لفلاسفة الحداثة.

وعلى الرغم من المساحة القليلة التي انبسطت فيها هذه المقالة، فقد شكّلت سطورها نواة لدراسات لأطروحة نقدية مقارنة بين عَلَمين من أعلام الفلسفة الحديثة هما كانط وهيغل.

أما ما تتميز به مقالة "مديح المثنى ـ أو كانط ضد هيغل، فهي في محاكاتها للمضمر الذي ينطوي عليه كل منهما حيال الآخر، ثم تظهير هذا المُضمر بأسلوبية تتسم بالبراعة والرشاقة واللغة والقص الفلسفي البليغ.

تجدر الإشارة إلى أن المقالة التي اخترنا استعادتها كانت نشرت افتتاحيةً لمجلة "فلسفة" في عددها الأول والوحيد الذي صدر تحت إشراف وهبه في خريف العام 2003.

المحرر

يأخذ هيغل على كانط، أو هو يأخذ عنه بالأحرى، كلَّ شيء تقريباً. يقارعه صنواً بصنو، ويحذو حذْوَه نعلاً بنعل.

وهو إذ يُطبِّق عليه منهجه في الاستيعاب والتخطّي، في النسْخ على ما كان يصحّ أن يُقال، يُطْبِقُ عليه من جهاته الأربع ويحيله إلى أمرٍ مضى من غير رجعةٍ على ما يحسب. يصنعُ معاصرتنا ولا بدّ ويمكّننا إذ يتجرّأ على الأنوار، من أن نتغرْغرَ بنقدٍ الحداثة ومن أن نلعنَ الميتافيزيقا ونبْجَحَ بالبرُء منها.

قلتُ، ألعب كانط ضد هيغل، ألعب الاثنان ضد الواحد والموحّد، ضد الجَملة التي بمنزلة

الواحد العائد إلى ذاته؟ أستعيد كانط إذن. أعيده في مواجهة هيغل. أُعطيه الكلام فيروي هو وأُنصتُ إليه يقول:

"قلت (يقول كانط): يفخر هذا المعلِّم بأنه جاء بعدي. يصنعُ من "الجَيْء بعدُ" مقاماً: يعلن ما بعدُ أتمَّ مما قبلُ، ويزعم أن فيه يحقّ ما كان غير مستحِق. فَلِمَ لا أنهضُ إليه أعيده إلى حجمه الذي يستحِقّ!

"فيقول هيغل: لن تستطيع ذلك مهما فعلتَ. فأنا رسختُ في البداهةِ وصرتُ إلى الأمم. ثم أعلنتني النهايةَ والخَتْمَ وقلت: لا تفلسفَ بعدي. ثم تسامحتُ وأضفت: إلا على سبيل الشرحِ والتأويل، أو التطبيق أو الاعتراضِ على بعضِ ما قلتُ ببعضيَ الآخر. لكنني حسبتُ لكل اعتراضٍ ممكن حساباً مسبقاً. ألا ترى بعد قرنين إلا قليلاً على فيمياء الروح، لا أحد يدخل من الباب الذي "عيّنتُ للدخول؟

"قلتُ: خفّف الوطءَ ولا تكنْ دعيّاً. ألا ترى أنه يُعادُ إليّ أيضاً في كل مطرح، وإن بخفر واستحياء؟ ألا يعني ذلك أن لا شيء انتهى، أن لا شيء ينتهي لأن الأصل لا ينتهي، لا يتناهى تقول العرب.

"فانتفض وامتعض ثم قال: ومن هذه العربُ في آخر الأزمان، وفي أية ورطة تورّطني؟ كيف لي أن أعلن عن نفسي إذن في هذه اللغة العتيقة؟ كيف أقول فيها ال أنْزش (ansich) وال أَنْفوْرزِشْزَيْن (Anfursichsein)؟ وكيف لي أن أزعمَ أنني أُأَفْهِبُكَ (aufhebe dich) أو أنني أقيمُ das absolute Wissen، ألا ترى أكثرهم علماً ماذا فعل بـ مَيَنْ Phanomenologie des Geites حين عرّبه بعلم ظهور العقل؟ ما كان ينقصني إلا أن أعبرِّ عن نفسي بالعربية!

"قلتُ: فات الفَوْتُ الآن. وها أنت تعبرّ بالعربية، وبعربية فصحى أيضاً. فادفعْ عن نفسك إنْ كنتَ من الصادقين. أقرَّ أنك افتريتَ عليّ وقوّلتَني ما لم أقُلْه، وأشهدْتَ عليَّ الجمهور. استنجدْتَ بالحسّ المشترك. وما كان ينقصُني سوى أن تزعمَ أني أكادُ أقول الحقَّ الذي عليه أن يأتي بالضرورة على يديكَ فعيّنتَني السابقَ بلا مفرّ.

"قال هيغل: مازلتَ تُقيمُ حيثُ أنت: في الفاهمة الثابتة إيّاها. في منطق عدمِ التناقض. في ميتافيزيقا الهويّات الجامدة. في الثنائيّة البائسة. أما آن لك أن تتخلَّى عن معاندتك لما يفقأُ العينَ بجلائه وتحقُّقه؟ أن تقرَّ أخيراً أن الاثنين انشقاقُ الواحد، وأن تأليفَهما آت لا محالةً في ثالث يستعيد الواحدَ أو يعود إليه ليكون أولاً من جديد؟ أما آن لك أن تُدرِك أنّي بجدلي

التأليفي أنقذتُ ماءَ وجهِك إذ عيّنتُك سابقي. فانصرفْ عني الآن ودعْني أعُد إلى مهنتي.

"كنتُ أودّ أن أقول لهيغل: لم أكنْ سابقاً لأحد ولا مكمّلاً. ولا أرى ما يجري على أساس سابقٍ ومسبوق. بل إن ما كان يشغلُني كان غيرَ ما يشغلُك بالمرّة. كنتُ أودُّ أن أقول له.. لكنه كان قد صار كبحّارة عولِسْ، أصمَّ لا يسمع، وكان قد صرف وجهه عني وراح يشرحُ لطلاّبه ويتكلَّمُ عليّ كما يُتكلَّمُ على غائب.

قال: "الخلاصةُ الأخيرةُ لفلسفة كانط هي الأنوار. لكنَّ للأنوارِ معنى أنَّ كلَّ شيء، كلَّ وجود، كلَّ تصرّف يجب أن يكون شيئاً ما مفيداً؟ أي إنه يجب بالضبط ألا يكون له إنيّة، وأن يكون مجرّد لَدُنَ غير. هذا الغيرُ هو الإنسان، أو الوعي-الذاتي العامّ (الاوتِعَاء) أي جميع الناسِ بعامّة.

وهكذا فإن التفكير (يقصد العقل) عند كانط يرى إلى ذاته كمطلق وعينيٍّ وحرٍّ وحدٍّ نهائيّ، فلا مرجعيّة تعلو مرجعيّته، ولا مرجعيّة لأيّ نصابٍ ما لم يتقدم النصاب بأوراق اعتماده أمام التفكير. لكنَّ هذا التفكير هو مجرد تفكير ذاتي: كلُّ ما يكون، بما فيه أن يكون الله، هو مجرد واقع من وقائع وعيي أنا... إلاّ أنّ التفكير الذاتيّ هذا لا قدرةَ له على عرْفِ ما هو إنّاً ولدُناً. لا يمكنه أن يعلمَ أيَّ شيءٍ حقيقيّ، بل هو يعلم الفَيْنُمان وحسب".

وتنحْنحَ ثمَّ تابع رافعاً نبرتَهُ قليلاً: "وهكذا تدْخل فلسفة كانط في الوعي، - وهذا جيّد – لكنّها تثبّته من وجهة النظر هذه بصفة عرفٍ ذاتيٍّ ومتناهٍ. فتنهي الميتافيزيقا الفاهميةَ بما هي دغمائيةٌ موضوعيةٌ، لكنها تستبقيها في الحقيقة بوصفها دغمائية ذاتيةً وتتخلَّى عن السؤال عمّا هو حقيقيٌّ إنّاً ولدُناً...

"عند هذا الحد من التعليم استغرقتُ في الضحك، بل قل ابتهجتُ أيضاً لقدرة هذا المجادل على قول الشيء نفسه بأشكال لا تُحصى فتوهم بأنه يتقدّم بالسامع إلى أمكنة أخرى: هنا مثلا تعني الميتافيزيقا المنهج فقط، والمنهج غير الجدليّ الذي يتعامل مع المعاني بوصفها ذات ثباتٍ نسبيّ.

وابتهجت أيضاً لعلمي أنّ ما لم يسامحني عليه هذا الأصمُّ هو ذميّ الجدليات وعدّها منطقياً للغلط لا للحقيقة. ولذا لا يفتأ ينعتني بالفيلسوف الثنائيّ. (ولو عرف العربيّة لكان قال: فيلسوف المثنى) ولا يفتأ يُلخصني إلى ثنائيات ثابتة: ثنائيّة الفينمان والنومان. وثنائيّة المكان والزمان. وثنائيّة الحساسية والفاهمة. وثنائيّة الفاهمة والعقل وثنائيّة الأفهوم والحدس، والأفهوم والأمثول (الفكرة) وثنائيّة الإنشاء والتنظيم.

بل تلك الثنائيّة التي لم يغفرها لي قطّ، عنيت ثنائيّة الكون والوجود (Sein und Dasein) – لم

يكن هايدغر قد ولد بعد، سامحه الله هو الآخر أيضاً - في الكلام على الكائن الأسمى. وهو حين يتطرّق إلى تمييزي هذا ويذكر أمام طلابه تفريقي الشهير بين مئة دينار فعلية ومئة دينار متوهّمة يستشيط غيظاً ويقول: حسب التصوّر الكانطيّ نمكث أبداً في الفرق (يقصد الفرق الذي يحدثه التفكير): فالثنائيّة هي الملاذ الأخير: كلّ جانب يصلح لدُناً كشيءٍ ما مطلق.. إلى أن يخرج عن طوره ويصرخ: ليس ثمة ما هو أكثر حمقاً من هذه الفلسفة.

"والآن، وقد انهارت معظم العوالم الجميعيّة (أو الجملانيّة) التي استلهمت الجَملة أو الجُملة (Totalitat) الهيغليّة، الآن بتُّ أرى بشكل أوضح أهميّة إصراري على استبعاد الجدل وتحوّل الواحد جدليّاً إلى آخر. وبتّ أكثر فهماً لغضب هيغل من هذا الإصرار، المعاندة على ما يقول. فعندي مثالاً: المكان والزمان حدسان أصليّان لا ينحلّ أحدهما في الآخر ولا يتحولّ إليه. وهما ليسا فرعين مشتقّين من الحساسية بل هي تقوم بهما بالأحرى. هما الأصل، يمكنك القول، وهي الملحق. وهما لا يتشابهان. ولا تعجبني معاملتهما على طريقة هيغل. فالمكان تكون أقسامه معاً (sind zugleich) إلى ما لا نهاية ويكون بعضها برّان بعض. أما أجزاء الزمان فلا تكون معاً ولا تتجاور بل تتوالى وتندثر في الزمان الواحد اللامتناهي. ولا ينفع معي إغواء هيغل بقوله إني أتلمّس وحدتهما أو أكاد حين أقول في أقسام المكان إنها تقوم معاً. إن المعيّة هنا ليست أواناً من آونة الزمان. وأنا مصرّ على ذلك وباقٍ على التفريق، أي على تفريق ما هو فارقٌ أصلاً مثلما أنا باقٍ ومصرّ على التفريق بين الفينمان والشيء في ذاته المجهول. وعلى هذا التفريق أقيم قوله كلّه وإن كره الأقربون. وهما عندي ليسا فقط لا يتشابهان بل لا ينتميان أصلاً إلى طبيعة واحدة ولا إلى عالم واحد.

ويضحكني - يبهجني إصرار هذا المعلم على أنّ التمييز مرحليّ وأن الشيء حين يتظاهر بكل ظاهراته لن يبقى شيءٌ ما فيه ليقال عليه: شيء في ذاته.

وأطرب لمصير البودينغ (الكعكة) التي تعجن وتطبخ وتُزْدرَدُ فلا يبقى أي شيء - في - ذاته منها وقد ازدردتَها... قلت أطرب لما صارت إليه: ذريعةً شعبية وانتصاراً للحسّ المشترك ضدّ الشيء - في - ذاته، وضدّ التفلسف في الحقيقة. فهيغل لا يتورّع عن الانتصار بالحسّ المشترك مثلما لا يتورّع عن اشياء كثيرة أقلّها العودة إلى الموقف الطبيعيّ والنكوص دون النقد بحجّة عدم الحاجة إليه بعد مساواته زوراً بالمعرفة.

لن أتوغل اليوم أكثر. أردت فقط أن أرفع في وجه هيغل والسلالة الهيغليّة المعلنة أمِ المضمرة:

إن الاثنين أسبق من الواحد. إن الواحد لا يسمى واحداً إلا لأنه ليس اثنين أو لأنه أحد اثنين.

وان هذه الأسبقية هي، أنطولوجياً وإبيستيمياً غير قابلة للنسخ. فلا رجوع إذن عن الأنوار ولا حياء في الحداثة. وعلى المتغرغرين بما بعدهما أن يروا ماذا هم بنا فاعلون!"

قلت في مائتي سنة على رحيل كانط:

قل الحمد لله الذي أنطقنا الفصحى وعلّمنا المثنّى فأمكننا من القول: "المرء بأصغريه" و"الوطن بجنحيه". وقوّلّنا: إنسانٌ لا إنسٌ واحدٌ (إنسٌ للألفة وإنسٌ للوحشة، حتّى إذا ما غلب هذا صرت مستوحشين)، وأرانا أنّ الجسد في الحقِّ جسدان، يلتفّان حول بعضٍ ولا يختلطان، فإذا ما انحلّ العقد صار مجرد جثمان.

وأنَّ الكائن القائم إيّان لا إيٌّ. فصرنا، لمقتضى الحكمة وسلامة العقول القليلة، نسأل: إيّايَ تعني؟، أو نقول: إيّاك أقصد بالسلام، وإليه إيّاه أشير، فنعامل المثنّى معاملة المفرد ونستتر على النون بالإضافة، كي لا يقع خبزنا على الأرض فتلتفت إلينا وتأكلنا الخنازير.

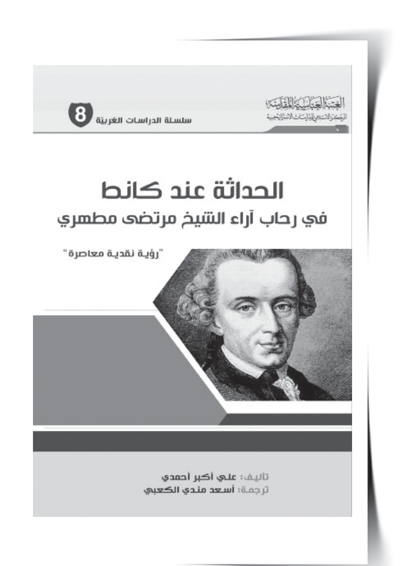
فضاء الكتب

الحداثة عند كانط في آراء الشيخ مرتضى مطهري

الحداثة عند كانط في آراء الشيخ مرتضى مطهَّري

نقد إسلامي للنظام الفلسفي الكانطي

خضر إبراهيم



يعد كتاب "الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهَّري، من بين الكتب والمؤلفات التي تسلط الضوء على المنهجية الانتقادية التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الحداثة الغربية.

موضوع الكتاب والشخصية المحورية فيه هما مثار الاهتمام الخاص على هذا الصعيد. فالعلامة الشيخ مرتضى مطهَّري هو من أبرز الفلاسفة والمفكرين المسلمين المعاصرين الذين استوعبوا فكر الحداثة وفلسفتها، وبنوا على هذا الاستيعاب نقداً عميقاً معززاً بالأدلة والحجج العلمية.

وهذا الكتاب الذي صدر حديثاً عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة في العراق. يندرج ضمن سلسلة الدراسات التي تهدف الى معرفة الغرب في ثقافته الفلسفية والدينية ونقده انطلاقاً من الرؤية الإسلامية الأصيلة. ولا شك أن تناول آراء مفكر إسلامي كبير كالشيخ مطهَّري ومعارفه له أثر فكري وثقافي عميق في الأزمنة الراهنة، إذ يعيش العالم اليوم مآزق شتى على الصعد المعرفية والأخلاقية وأنظمة القيم.. ولعل الأهمية التي يدل عليها هذا الكتاب هي في تناول شخصية الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط بوصفه أحد أبرز الفلاسفة الغربيين الذين أسسوا للحضارة الحديثة. وعليه يمكن عدّ الكتاب بمنزلة مناظرة فريدة بين فيلسوفين دارت حول أعقد القضايا التي واجهتها الفلسفة ولا سيما منها قضية الإيمان والعقل.

بين كانط والأشاعرة

من المسائل الأساسية التي ارتكز عليها المؤلف ودارت حول آراء الشيخ مطهَّري في حداثة كانط أن أطروحات الفيلسوف الألماني في قضايا الوجود ليست جديدةً من نوعها، ولا يمكن ادّعاء أنّها إبداعٌ فكريٌّ في العصر الحديث، إذ إنّها قُدّمت قبل ذلك من قبل الأشاعرة، وغاية ما في الأمر انه يمكن اعتبارها مدلولات جديدة للفكر الأشعري. والجدير بالذكر هنا أنّ الشيخ مطهّري وكما يذكر المؤلف، لا يرى الفكر الأشعري حكراً على أتباع بعض التيارات الفكرية الإسلامية القديمة كالخوارج وأهل الحديث والحنابلة والأخباريين ومن حذا حذوهم آنذاك، فقد عدّه جلياً أيضاً في بعض التيارات الفكرية الحديثة التي أبصرت النور في عصر النهضة العلمية والتجدّد الفكري؛ وعلى هذا الأساس عدّد آراء عدد من الفلاسفة المحدثين التي تتّسم بالطابع الأشعري. فآراء كانط من وجهة نظره تعدّ صورةً حديثةً للفكر الأشعري؛ ولا ريب في أنّ الأشعرية الحديثة من حيث الأصول والمبادئ لا تختلف عن تلك التي شاعت في العصور الإسلامية السالفة، والتي ما زالت بعض تبعاتها باقيةً حتى عصرنا الراهن.

هذه اللفتة المبتكرة في التفكير المقارن بين الكانطية والأشعرية هي من دون شك إحدى المزايا الأساسية التي يتميز بها التفكير الإبداعي للشيخ مطهَّري. وهذا ما نلاحظه في معرض مطالعاتنا أفكارَه وآراءه حيال كانط وسواه من فلاسفة الغرب.

وحسب ما يرى الشيخ مطهري أن إله الأشاعرة في الواقع على غرار العقل العملي الذي تبنّاه إيمانوئيل كانط، فهو عاجزٌ ومكبّل اليدين وكأنّه أصمّ وأعمى، فلا قيمة عنده للخير والـحُسن والكمال والسعادة؛ ولكنّه مع ذلك يدعو إلى تحرّر الإنسان وإنقاذه مما هو فيه من أوضاعٍ مزرية! فالإنسان الذي يمنح الأفضلية لنفسه ولا يعد الله تعالى مدبّراً حكيماً للكون ولا يؤمن به ربّاً له ولا يقرّ بأنّه الخير الأسمى والـحُسن التامّ، وفي الحين ذاته لا يسعى إلى تحقيق أدنى ارتباطٍ به؛ كيف يمكنه أن ينجو من براثن الآلهة المزيّفة والنزوات النفسية الجامحة التي تقيّده بأغلال العبودية الباطلة.

على هذا الأساس ليست حداثة إيمانوئيل كانط كما يقرر الشيخ مطهّري سوى نظريةٍ يستحيل تحقّقها، لذا دعا إلى القيام بنهضةٍ تنويرية - مسيحيةٍ أو إسلاميةٍ - تكون مقدّمةً لعصرٍ متقوّم على مبادئ النقد العقلي بحيث تمنح الإنسان قدرةً تنقذه مما هو فيه من أوضاعٍ مزرية وتخلّصه من القيود التي كبلّه بها تأريخه المظلم، وهذا النقد يجب أن يكون أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ معياراً لتقييم قابلية العقل على إنجاز مهامّه الموكلة إليه؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّ النقد العقلي يقطع الطريق على العلم الديني العقلي وفي الحين ذاته لا يفتح الباب على مصراعيه لاستقلال الذات الإنسانية أخلاقياً، بل الأمر خلاف ذلك تماماً، فهو سبيلٌ لإيجاد تصوّرٍ حقيقيٍّ وصائبٍ عن الله تبارك شأنه بوصفه إلهاً يحبّ الخير والصلاح لبني آدم ويتعامل معهم برحمةٍ ورأفةٍ؛ نعم، إنّه وازعٌ لتحقّق علمٍ دينيٍّ ينقذ الإنسان من واقعه المرير ويسوقه نحو الكمال والسعادة، وهذا

هو المعنى الحقيقي لعصر النقد... طبعاً هذا ما ذهب إليه الفيلسوف المسلم مرتضى مطهّري.

الدور الكانطي في إشكالات التنوير

الواقع أن التحوّلات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات البشرية منذ القرن الخامس عشر حتّى السابع عشر الميلاديين إثر انطلاق عصر النهضة، قد أثمرت برمّتها عن ظهور نهضةٍ في القرن الثامن عشر عُرِفت بحركة التنوير الفكري التي يمكن اعتبارها الخطوة الأولى في نشأة العَصر الحديث.

والواقع أن حركة التنوير الفكري التي أسهم كانط إسهاماً كبيراً في إطلاقها، ارتكزت على النتائج التي تمخّضت عن القضايا المذكورة في أعلاه إذ أصبحت أساساً أيديولوجياً لها ومصدراً تستلهم منه شتّى الشعارات التي رفعتها ودعت إلى تحقيقها، وقد دعت إلى احترام المبادئ التالية: مركزية الإنسان، الإيمان بقدرة العقل، نبذ الخرافات، الاستحواذ على خيرات الطبيعة، امتلاك القرار لتعيين المصير سياسياً واجتماعياً، وحدة الطبيعة البشرية، الإيمان بفاعلية العقل الجماعي، سيادة القانون، تدوين قوانين وضعية، الفصل بين السلطات الحاكمة، الاتّكاء على النظام الانتخابي والبرلماني في الحكم، إقرار الملكية الفردية، العمل على تحقيق الرفاه المعيشي، تنفيذ برامج تنموية، مواكبة التطوّر الحضاري، التساهل والتسامح مع الآخرين.

بعض المفكّرين واجهوا ضغوطاً ومضايقات جمّةً، لكنّهم صمدوا ولم يستسلموا وبذلوا كلّ ما في وسعهم لإثبات صواب نظرياتهم وآرائهم، والسبب في صبرهم وتحمّلهم المشاق أنّهم امتلكوا رؤيةً مستقبليةً منبثقةً من دقّةٍ ووعيٍ منقطع النظير، وفي الحين ذاته امتلكوا شجاعةً أهّلتهم لانتقاد واقع الأوضاع التي عاصروها؛ لذلك قدموا نظريات واقترحوا مشاريع فكرية جديدة لتحرير الإنسان الغربي وإنقاذه من قيوده التي كبّلته بها السلطات السياسية والدينية، لذلك تألّقت أسماؤهم في عالم الفكر والمعرفة، لكن بطبيعة الحال لا يمكننا هنا ذكر أسمائهم جميعاً، ولكن نكتفي بالإشارة إلى أشهرهم فيما يلي: فولتير، ديدرو، دالامبير، هولباخ، تورجو، دي كوندرست، مونتسكيو، هيوم، روسو، ليسينغ، كانط، مندلسون، هردر، لامتري، دي كوندياك، جيريمي، بنثام، جيفرسون، آدامز، هاملتون، لوثر، كالفين، أراسموس، مكيافيللي، مونتي، برونو، كوبرنيكوس، تيخو براهه، جاليليه، كوبلر، بويل، نيوتن، ديكارت، سبينوزا، لاينتز، مالبرانش، وولف، باسكال، بيكون، هوبز، جون لوك، بيركلي، بيير بايل.

العصر الحديث بشتّى وقائعه أمسى هاجساً يراود أذهان الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين منذ باكورته، ومن هذا المنطلق أثيرت مجموعة من التساؤلات حول طبيعته وأصوله ومقتضياته وواقع ارتباطه بالعصور السالفة ومكانته في التأريخ البشري، كما أثيرت مباحث ودارت نقاشات حول ما إن كان حركةً عفويةً أو أنّه شهد الوجود بتدبير مدبّرٍ؛ هذا إلى جانب الخوض في تفاصيل شتّى صوره

وميزاته التي اختصّ بها، وما سوى ذلك من قضايا أخرى لا يسعنا المجال لذكرها هنا؛ وهذه الأمور تطرّق إليها فلاسفة البلدان الشرقية والغربية بشكلٍ أخصّ.

نقد شكوكية كانط

يدحض الشيخ مطهري نظرية كانط حول عدم القدرة في إدراك الشيء في ذاته فيرى من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدعي أن الذهن هو الذي يحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشككين معلّلين ذلك بأنه يفرق بين (الشيء في نفسه) و(الشيء بالنسبة إلينا)، إذ كان يعتقد بأن الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بوساطة الفطرة، لذا فهي غير موجودة في الخارج؛ وقال إن كل ما يدركه الانسان لا بد من أن يكون مؤطراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلاف بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا.

لم يكن كانط راضيا عن وصفه بالسوفسطائي أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال إنه ساق أدلة جديدة في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أن منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صور متعددة.

والجدير بالذكر هنا أن الماديين أنفسهم يفرقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميزهم من كانط هو أنه لم يقل باختلاف الشيء لدى كل فرد على حدة بالنسبة الينا بوصفنا أفراداً، لكن الماديين قالوا بذلك. والمرحوم فروغي نقل عن كانط قوله: "الإنسان يشاهد الكون من وراء منظار معين، وهو لا يستطيع أن يبعد هذا المنظار عن عينيه".

لقد ذكرنا أن كانط لا يرضى أن تنسب اليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي قدمها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقل تقدير، ناهيك عن أنها ليست تقديماً جديداً لأن السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد أثارها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: "الإنسان معيارٌ لكل شيء".

ومن جملة ما قاله كانط بالنسبة إلى العلة والمعلول: "علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكد أن يكون ترتب المعلول على العلة واجباً في عالم الواقع". لذا أكد على كون الأمور التي ندركها من مقتضيات أذهاننا، وعلى هذا الأساس لا يمكن البت بأنها هكذا حقاً على أرض الواقع.

لقد شكك هذا الفيلسوف بقانون العلية في العالم الخارجي، في حين أن الفلاسفة القدماء صرحوا بوجود هذا القانون وأكدوه لدرجة أنهم عدوا من ينكره أو شكك به وكأنه ينفي الفلسفة وجميع العلوم من أساسها ومن ثم فهو في زمرة السوفسطائيين".

النقد الحضاري للغرب

لا ريب في أهمية دراسة أصول الحداثة الكانطية وتحليلها بوصفها ذات تأثيرٍ مشهودٍ في شتّى التيارات الفكرية والمواقف الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هذا المنطلق فصّل المؤلف وعبر آراء الشيخ مطهري بالعرض والنقد وذلك اعتماداً على الأصول الفلسفية والدينية. ذلك بأنّ هاجسه الأساسي يكمن في بيان واقع الصلة بين الإسلام والعالم المعاصر، وفي هذا السياق نجد في أحد مؤلّفاته كلاماً في هذا الصعيد فحواه أنّ أهمّ مسألةٍ تواجهها الأديان في العصر الحديث ولا سيّما الإسلام، تكمن في كيفية إقرار تعاليم دينية منسجمة ذات طابعٍ ثابت يتناسب مع ظروف العصر الحديث وقافلة الثقافة المعاصرة. وعلى هذا الأساس سخّر هذا العالمُ المسلم جلّ جهوده للتعرّف إلى معالم الفكر المعاصر وطبيعته التي امتاز بها من غيره، ولاسيما الأصول الفلسفية التي ارتكز عليها، لذلك أجرى دراسات استقرائية حول شتّى آراء أبرز الفلاسفة الغربيين المحدثين وتناول نظرياتهم بالنقد والتحليل، وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط.

إن أردنا التعرّف إلى آراء الفيلسوف كانط التي قدمها حول الأصول الفكرية للعصر الحديث وحاولنا تقييمها على وفق تعاليمنا الإسلامية السمحاء، فمن الضروري لنا استطلاع دلالاتها ونتائجها على ضوء أفكار واحد من أبرز المفكّرين المسلمين المعاصرين وهو الشيخ مرتضى مطهّري.

من المؤكّد أنّ كلّ تحليلٍ وتفسيرٍ فحواه بيان المعاني الدلالية للمفاهيم التي يدور حولها الموضوع، لذا لا بدّ هنا لمن يتصدّى لهذه المهمّة الحسّاسة أن يمتلك استقلالاً فكرياً وعليه أن يثير مفاهيم جديدة تعكس واقع متبنّياته الفكرية؛ الشيخ مرتضى مطهّري خير مثالٍ على هذا الأمر، إذ تم تسليط الضوء على شرحه وتحليله آراء إيمانويل وتقييمه لها.

بالطبع ليس الهدف من تدوين هذا الكتاب الاكتفاء بشرح الأصول الفلسفية وتحليلها للشيخ مرتضى مطهّري وإيمانويل كانط، وإنّما أساساً تبيين الوجه الحقيقي للحداثة في إطار متبنّيات كانط الفكرية على ضوء شرحها وتحليلها من قبل هذا المفكّر المسلم. ومثل هكذا عمل يدخل من دون أدنى شك في سياق السجال النقدي البناء مع الغرب بغية إرساء أسس النهضة الإسلامية الجديدة.

يلاحظ المؤلف أنّ فلسفة كانط النقدية برأي الشيخ مطهّري، مرتكزةٌ على أساس البحث عن الحقائق الماورائية على ضوء دراسة قدرة العقل وتحليلها في فهم مختلف المسائل العقائدية والإجابة عن الاستفسارات المثارة حولها؛ لذلك لم يعدها تقديماً جديداً ومبتكراً على الساحة الفكرية، فهي تضرب بجذورها في تأريخ المسلمين منذ صدر الإسلام وبقيت موضوعة على طاولة البحث العلمي حتّى يومنا هذا، فهناك كثير من الجدل والنقاش حولها مما أدّى إلى تبنّي أفكارٍ متنوّعةٍ بشأنها من قبل الفلاسفة وغيرهم على مرّ العصور، فأهل الحديث - الحنابلة

والأشاعرة إلى جانب العرفاء - قد وقفوا في صفٍّ واحدٍ في مقابل المعتزلة والفلاسفة المسلمين.

فضلاً عمّا ذكر فقد أكّد أنّ النقد العقلي موجود في التأريخ الفكري القديم للمسلمين معتبراً هذا الأمر لا يقلّل من أهميته، إذ أشار في مختلف آثاره إلى عدم قدرتنا على امتلاك فلسفةٍ ما لم نمتلك معرفةً بطبيعة الذهن، وهذا الرأي يدلّ بوضوحٍ على أنّه واكب إيمانوئيل كانط في القول بضرورة النهضة الفكرية بمحورية العقل، كما سار على نهجه في الفلسفة النقدية؛ لذا يمكن القول إنّ نهجه الفكري لا يختلف عن نهج هذا الفيلسوف الغربي إلا في مجال تأكيده قدرةَ العقل في دراسة القضايا الميتافيزيقية وتحليلها، إذ قال إنّه على أقلّ تقديرٍ يمتلك القابلية للخوض في تفاصيل بعض القضايا الدينية في ضمن مستوى معيّنٍ.

دحض المنظومة الكانطية

يتطرق الكاتب في الفصل العاشر من كتابه الى قضية حساسة في مجال النقد المعرفي لكانط إذ إن نظرية الأخير برأي الشيخ مطهّري – كما يورد المؤلف - غير مؤهّلة لأن تضع حلاً لمسألة المعرفة، فهي تفصل بين عالمي الذهن والخارج، وفي نهاية المطاف تؤدّي إلى حدوث نزعةٍ شكوكيةٍ بنمطٍ جديدٍ، بل قد تتسبّب أحياناً بحدوث سفسطةٍ عبر إنكارها الحقائق الخارجية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السبب في ترتّب هكذا آثار في نظرية كانط يعود إلى عدم قدرته على تقديم تحليلٍ صائبٍ للمقولات الذهنية الاثنتي عشرة - الصورة السابقة للحسّ - إذ لم يدرك حقيقة الاختلاف بين المعقولات الأولى والثانية، كما لم يميّز بين المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية.

إضافةً إلى ذلك فإن الشيخ مطهَّري لم يتّفق مع كانط في تفسيره المعرفة الميتافيزيقية وعدّه باطلاً لا أساس له من الصحّة، إذ قال إنّ مبادئ الفكر الماورائي ومفاهيمه مثل مفهوم الله تعالى، هي مبادئ ومفاهيم غير عينيةٍ، كما أنّها لا يمكن أن تتقيّد بنطاق التحليل الفكري الضيّق.

ثمة مجموعة من الملاحظات الأساسية التي يمكن استنتاجها مما ذهب إليه الشيخ مطهّري نقد النهج الفلسفي الكانطي. وهي ملاحظات تتعلق جوهرياً بالجانب الإحيائي في فكر هذا الفيلسوف المسلم ويمكن تلخيصها كما وردت في الكتاب على الشكل التالي:

1) ضرورة السير في ركب نهضةٍ تنويريةٍ عقليةٍ، وإعادة النظر في فهمنا للدين على ضوء الأحكام العقلية.

2) ضرورة تبنّي فلسفة نقدية إلى جانب تحديد مدى قابلية القوّة الإدراكية لدى الإنسان، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يعدّ جديداً على الساحة الفكرية، فهو موجود في الأوساط الفكرية الإسلامية منذ القدم.

3) الفلسفة النقدية التي ينبغي لها أن تقدّم في العصر الراهن من شأنها أن تجري في مسلك مغاير لما سلكه المفكّر الغربي إيمانوئيل كانط، أي يمكن الاعتماد عليها في إثبات المعتقدات الدينيةً عقلياً على ضوء الإقرار بكون النقد العقلي مرآةً تعكس قابليات العقل البشري في تمييز المعتقدات الدينية الحقّة عن تلك المموّهة والمزيّفة، لأنّ العقل في الحقيقة قادرٌ على معرفة الآلهة المزعومة التي جعلها البعض أرباباً تُعبد وتقدّس، ومن ثَمَّ فهو يمكن عدّه عقبةً مستحكمةً ورادعاً قوياً يحول من دون استغلال بعضهم اسم الله تعالى لتحقيق مآرب خاصّة.

يظهر من جملة المباحث المهمة التي بذل المؤلف جهداً ملموساً في تقديمها أنّ الشيخ مرتضى مطهّري انتقد مبادئ الحداثة التي قدّمها إيمانوئيل كانط للإنسان المعاصر الذي طغت عليه صبغة القرون الوسطى وأعرافها الهزيلة؛ إذ عدّ هذه المبادئ مضماراً يقرّ الإنسان في رحابه بعجزه المعرفي تجاه حقائق الكون فضلاً عن أنها تدعو الى عدم الاكتراث بكلّ أمر حكيم يوصف بالـحُسن والخير والكمال والسعادة، إلى جانب تحريضها على استقلال الذاتً وحرمةً النفس. إن هذه الميزات هي التي جعلت الشيخ مطهّري ينتقد نظرية كانط الأخلاقية، ويتساءل عن إمكان تحقّق المبادئ التي تضمّنتها.

وفي كل حال، وبصرف النظر عن الكثير مما لم يتوسع المؤلف بشأنه حول نقد الشيخ مطهري الفكر الفلسفي الغربي، فإن هذا الكتاب بشكل مرتكزاً فكرياً وقيمة مرجعية للنخب الإسلامية في إعادة النظر بتفكيرها إزاء فلسفة الحداثة، وعلى التحديد ما قدمه الفيلسوف إيمانويل كانط في هذا الخصوص.

ـ **الكتاب:** الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري

ـ **تأليف:** علي أكبر أحمدي

ـ **ترجمة:** أسعد مندي الكعبي

ـ **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ـ بيروت.

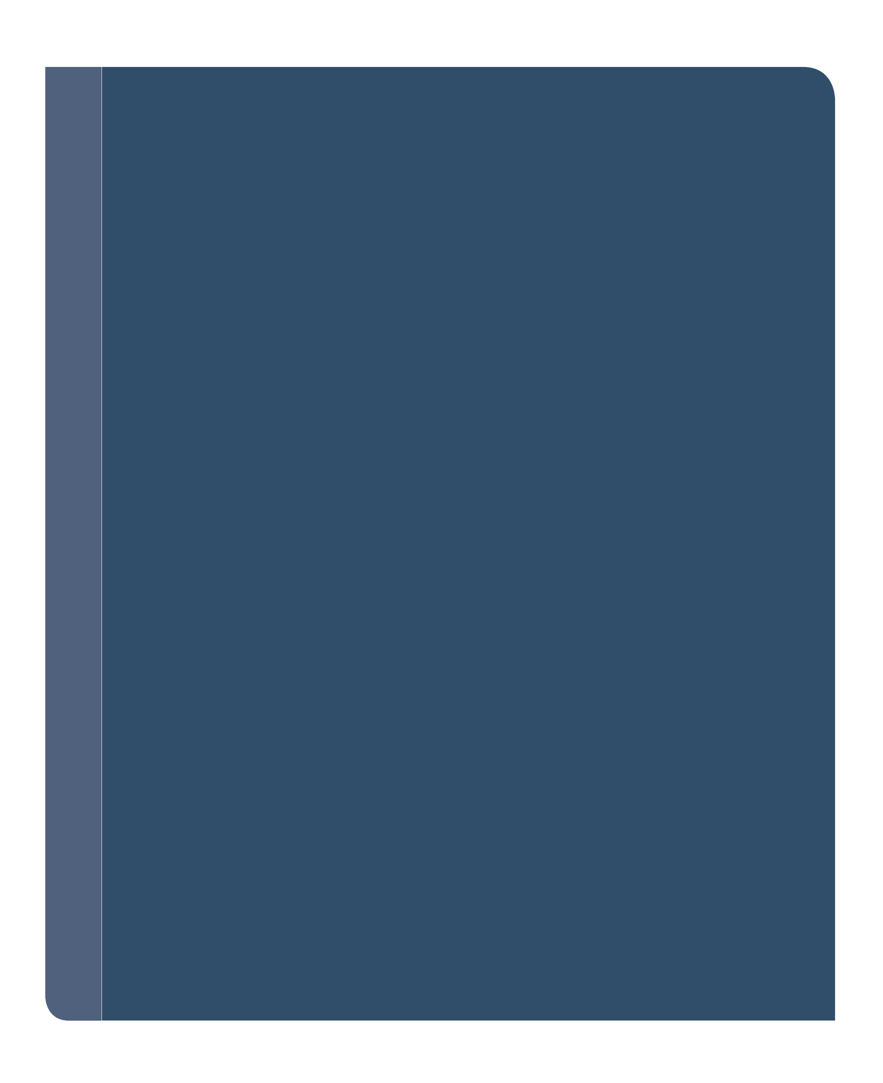
ـ **الطبعة:** الاولى 2017م – 1439هـ.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



raison pure" et "La Religion dans les limites de la simple raison", ainsi que les débats qui en résultent dans le champ ontologique et phénoménologique, et celui de la philosophie de la religion

-Dans les "Textes revus", on lit deux textes: le premier est écrit par le philosophe libanais Moussa WEHBÉ (1941-2017), le deuxième par le chercheur en philosophie Richard SCHACHT.

(.) L'article de Moussa WEHBÉ "éloge du double - Kant vs. Hegel" est distingué par l'imitation de l'implicite que chacun comporte par rapport à l'autre, et la mise en relief de cet implicite par le biais d'un stylisme marqué par l'ingéniosité, l'agilité, le langage et la narration philosophique éloquente. Notez que l'article qu'on a choisi avait été l'éditorial du premier numéro de la revue "Philosophie", qui a été publié sous la direction de Moussa WEHBÉ en automne 2003.

(..) Le texte de Richard SCHACHT examine une des théories métaphysiques auxquelles KANT s'est référé pour construire son système philosophique. Ici, SCHACHT met en évidence la trinité raison-esprit-DIEU comme un tout qui traduit les choses elles-mêmes; son point de vue, à l'égard du statut de la raison ou de l'esprit, est marqué par la grande complexité et mérite une étude plus détaillée qui dépasse la capacité de quelques pages. Ainsi, l'auteur se contente de déployer, en somme, le point de vue métaphysique de KANT et de dissiper les confusions liées à la trinité citée ci-haut.

-Dans "l'espace des livres", on présente une lecture analytique du livre publié par le "Centre Islamique des Études Stratégiques" (www.iicss.iq): "Les opinions de Mortadha MOUTAHHARI sur la modernité de KANT".

L'auteur du livre est le chercheur iranien Ali Akbar AHMADI. Le livre est traduit du perse par Asaad Mendi AL-KAABI.

est la religion naturelle qui se constitue dans le cadre des sentiments humains. Au vu de cela, le problème éthique devient un problème constitutif préalable dans l'existence de la religion. On va trouver des réponses pour certaines questions liées à la nature de la religion, de la divinité et des cultes.

-Sous le titre "La notion de l'obligation de KANT", la chercheuse en philosophie de la religion Ola Abdallah KHATIB s'efforce d'enraciner la notion de l'obligation dont KANT a, seul, le monopole de l'expression: "l'obligation est l'équivalent du bien et de la bienfaisance", ce qui est adopté par certains lecteurs de KANT, notamment par les philosophes ultérieurs. Mais le point capital qui est le centre de l'étude consiste à faire réapparaître la notion de l'obligation comme fondement dans la structure philosophique kantienne, et les problématiques qui lui ont fait face dans l'espace philosophique moderne.

-Dans la section "Le Témoin", le chercheur libanais Khedhr HAÏDAR évoque la personnalité de KANT afin de le faire connaître au lecteur comme étant un témoin d'une période centrale dans l'histoire de la philosophie moderne. Il lie la biographie et les grandes œuvres de KANT qui ont entraîné une révolution épistémologique dans le monde de la modernité et sa philosophie. L'étude évoque également la naissance de KANT et les circonstances sociales et psychiques qui ont influencé profondément sa personnalité plus tard. En outre, elle repère les stades principaux de sa pensée et montre l'impact de ses prédécesseurs sur sa philosophie, notamment les deux philosophes: français René DESCARTS et anglais David HUME.

-Dans la section "Forum al-ISTIGHRAB", on présente un séminaire organisé par l'équipe de rédaction de la revue sous le titre (le système philosophique de KANT, ses droits et ses devoirs). Mahmoud HAÏDAR dirige et participe au séminaire qui comporte des interventions de certains professeurs de philosophie: Houcein SAFIYEDINE, Jamil KASSEM et Hadi QUOBEYSI. Le séminaire aborde le système kantien sous différents angles, notamment les problématiques développées dans "Critique de la

KANT, la morale bergsonienne prétend à démontrer la supériorité de la raison sur l'intuition. Mais le point central sur lequel l'étude est axée, consiste à traiter l'obligation morale comme expérience intellectuelle.

CASTILLO aborde la critique de SCHOPENHAUER au système kantien, notamment l'opposition de ce dernier à la théorie de KANT sur la possibilité de concevoir la chose elle-même en dehors de l'expérience.

-Les ouvrages philosophiques célèbres aux XVII et XVIIIème siècle apparaissent comme un tribunal où s'opère un procès où la raison est le premier inculpé. L'argumentation de ses aptitudes et ses limites à l'échelle du savoir est la préoccupation des "magistrats" de la pensée philosophique, qu'il s'agit de Francis BACON, René DESCARTES, Baruch SPINOZA, John LOCK ou David HUME. Le procès de KANT se conclut par ses ouvrages – en particulier "la critique de la raison pure" qui nous intéresse.

-Le chercheur égyptien Mohammad SEYYED ÏD a écrit un article intitulé "La notion de l'hospitalité universelle chez KANT".

"Kant n'était pas un citoyen allemand, mais universel, il rêvait d'une humanité jouissant de la paix, sous les auspices de la raison"… Voilà l'hypothèse tirée d'un projet concernant la paix permanente, sur laquelle se fonde l'article du chercheur égyptien SEYYED ÏD.

L'article comporte des approches conceptuelles du sens et de la fin de l'hospitalité universelle, donc son statut dans la philosophie politique en général et la philosophie de KANT, en particulier.

-Sous le titre: "la religion morale de KANT, le chercheur égyptien Ghidhan SEYYED ALI a écrit un article où il cherche à élucider la question éthico-religieuse à partir des règles établies par KANT dans le cadre de la critique de la religion morale.

Le chercheur montre que la religion, dans sa dimension morale chez KANT,

l'hypothèse de KANT sur la connaissance des sciences et leur distinction, du moins en somme, des autres théories philosophiques occidentales sur ce plan. Cette démarche procède d'une hypothèse adoptée par SHAHROUDI, affirmant que KANT fonde son système philosophique sur des origines et principes centrés sur la relation étroite entre la métaphysique et la connaissance des sciences. Cet article cherche à enraciner cette hypothèse, et rend compte de ses éléments généraux; ensuite il prétend à l'aborder et à la critiquer.

-Richard J. BERNSTEIN a écrit un article intitulé "la division laïco-religieuse, erreurs du patrimoine kantien". L'auteur vise à enraciner les thèses du philosophe canadien Charles TAYLOR. Il consacre son étude pour aborder la problématique liée à la division laïco-religieuse dans l'œuvre de KANT.

Dans le contexte de ses thèses sur l'âge séculier, TAYLOR distingue entre trois significations différentes de la laïcité, pourtant liées entre elles.

(.) La première signification est axée sur les espaces populaires qu'on a prétendu les avoir vidés de DIEU, apparemment.

(..) La deuxième signification révèle que la laïcité s'est constituée après la régression des croyances et pratiques religieuses, le délaissement de DIEU, ainsi que l'abstention des gens à fréquenter l'église.

(…) Tandis que la troisième signification est considérée la principale préoccupation de TAYLOR; elle insiste sur la nécessité de mettre en garde "les conditions de la croyance".

-L'article de la chercheuse française, Monique CASTILLO, intitulé "l'obligation morale: le débat de BERGSON avec KANT", est un essai sur la possibilité d'opérer une analogie entre KANT et BERGSON. La polémique hypothétique, mise en relief dans l'étude, est axée sur deux méthodes distinctes permettant d'aborder le problème éthique et ses engagements. Alors que la morale kantienne prétend à établir la notion de la raison comme l'a montrée

"La philosophie de KANT entre l'athéisme et la croyance". Elle rend compte des diverses dynamiques d'interprétation qui ont lu KANT entre deux contraires: l'athéisme et la croyance. Elle cherche à faire face aux interprétations contradictoires relatives au fait de savoir si KANT est athée ou croyant rationnel. En outre, elle critique les courants laïques et athéistiques qui ont dirigé le texte kantien et l'ont instrumentalisé dans leurs sphères idéologiques.

-La chercheuse américaine Eva SCHAPER a écrit un article intitulé "La chose elle-même comme imagination philosophique: conversation sur l'imagination kantienne". Cet article reconsidère la notion de la "chose elle-même" comme thèse kantienne qui s'inscrit dans le cadre de l'imagination philosophique. Et selon cette hypothèse, la chercheuse a fait un effort particulier pour justifier les images fictives (imaginaires) comme instruments méthodologiques pour la connaissance des deux espaces épistémologiques: philosophique et scientifique.

-Dans un article intitulé "La critique hegelienne de KANT: réfutation de l'empirisme et de l'ordre catégorique", la chercheuse américaine Sally S. SEDGWICK a mis en garde la relation entre la critique de HEGEL de l'ordre catégorique et sa critique de l'idéalisme kantien en plus général. Souvent, et devant l'accusation de "formalisme vide" qu'a infligée HEGEL à KANT, les apologistes de l'éthique kantienne avancent, comme argument, que HEGEL déforme la qualité de l'examen du paradoxe compris dans l'exécution de l'ordre catégorique, et qu'il attribue, par erreur, à KANT l'opinion qui affirme emprunter analytiquement des devoirs déterminés à cet ordre. Cependant, ces apologistes négligent souvent de s'en prendre aux objections de HEGEL dans le cadre de son projet qui vise à proposer une alternative de l'idéalisme kantien. Cet article met en évidence un des principaux points de débat mystérieux soulevés par HEGEL contre KANT, et qui ont conduit à la formation de doctrines et courants, qui auront un effet essentiel ultérieur sur les fondements de la post-modernité.

-Le chercheur de la philosophie islamique Ali A'bidi SHAHROUDI aborde

humains, quelle métaphysique sera capable de le faire?

-Le chercheur égyptien Ahmad Abdul-Halim ATIYYA aborde les idées de KANT à partir de visions interprétatives établies par les penseurs et philosophes de la post-modernité. Il montre également les principales lectures qui sont influencées par KANT, telles que le néo-kantisme, le structuralisme, le positivisme (empirisme) logique, jusqu'au marxisme, et les courants postérieurs, libéraux et laïques, qui voient en KANT le premier maître de l'époque de la modernité. Le chercheur a répondu à un ensemble de questions qui constituent le vif du sujet de son article dont les plus importantes sont: comment la pensée moderniste a abordé KANT? Comment les philosophes de la modernité l'ont compris? À quel point leurs lectures se sont confirmées par rapport au tas de projections idéologiques qu'il a subies?

-L'article du chercheur irakien Mazen MATTOURI a mis en évidence une des propriétés du système épistémologique kantien, c'est-à-dire celle liée à la connaissance et son statut dans ce système. Il cherche à enraciner la valeur de la connaissance à partir de ses lectures d la position de KANT sur ce plan. Par ailleurs, KANT fonde sa théorie de la connaissance à la différence de son ascendant René Descartes qui croit le doute un fondement méthodique pour accéder à la connaissance.

-Le physicien et philosophe américain Robert Andro ARIEL a écrit un article intitulé: "Kant et les arguments théologiques". Il examine de près un cadre épistémologique délicat de la philosophie de KANT, introduit par son hypothèse dans la "Critique de la raison pure", suivant laquelle les preuves théologiques sont, par nature, difficiles à formuler. Le chercheur tente à déconstruire l'hypothèse kantienne et établir les preuves de son échec. Et ce parce qu'elle constitue l'obstacle le plus sérieux qui heurte toute croyance rationnelle en DIEU.

-La chercheuse égyptienne Sabrine ZAGHLOUL a écrit un article intitulé

siècle déjà, réside dans le fait qu'il intériorise les idées kantiennes pour faire ressortir ce qui inquiète KANT, sa position sur la métaphysique qu'il a critiquée au point de l'éliminer afin de la faire incliner vers un autre sens, réduisant ainsi sa tâche à l'être comme donnée phénoménologique. Toutefois, KANT - selon l'auteur de l'article - n'a pas été certain de ce qu'il a fait, et est resté, jusqu'à ses derniers jours, suspecter l'utilité de la réduction de la métaphysique à une science.

-Sous le titre "la raison incohérente entre Al-Ghazali et KANT", le chercheur et académique Abdallah Mohammad Al-FALLAHI essaie d'enraciner une vision critique de la raison. Pour cette intention, il a recours à une comparaison singulière entre le philosophe musulman Abou-Hamed Al-GHAZALI et le philosophe allemand Emmanuel KANT; l'auteur y révèle un lien entre les deux: il s'agit de l'inaptitude de la raison de comprendre la Divine Essence Sacrée.

-Le chercheur iranien Ridha NASR ABADI s'efforce, dans son article, de dissiper la confusion d'une question problématique, à savoir le lien étroit entre la laïcité et le système philosophique kantien, et cherche à révéler les origines laïques de cette philosophie, tout en fondant sa vision sur celle du philosophe allemand dans son ouvrage "Critique de la raison pure", du côté de la finitude de la connaissance humaine à connaître la chose elle-même, en particulier la connaissance de DIEU qui ne peut faire l'objet que de la raison pratique suivant une approche béhavioriste.

-William Henri WELSH a écrit un article intitulé "la critique kantienne de la métaphysique". Il traite un des principaux paradoxes épistémologiques de la philosophie kantienne, à savoir la possibilité de la métaphysique de se transformer à une science, malgré qu'elle occupe un statut étrange parmi les sciences, en même temps. La question sur laquelle WELSH a développé sa critique de la thèse kantienne est la suivante:

Si la métaphysique traditionnelle est incapable d'assumer les besoins

Résumés du numéro 8 de la revue Al Istighrab

Ce numéro de la revue "Al-Istighrab" est consacré aux œuvres du philosophe allemand Emmanuel KANT, et les problématiques épistémologiques qu'il a soulevées à son époque, ainsi que leurs prolongements dans le temps présent.

Ce numéro comporte un ensemble d'articles et d'études auxquels ont participé des penseurs du monde arabo-musulman, de l'Europe et des États Unis. Les thèmes sont les suivants:

En "Editorial", le rédacteur en chef Mahmoud HAÏDAR a écrit un article intitulé: "La métaphysique discréditée". Il y présente les principales articulations de la philosophie de KANT et y révèle un certain nombre de problématiques qu'a connues l'espace de la post-modernité, liées aux plus importantes catégories kantiennes, notamment celles liées à la possibilité de transformer la philosophie à une science comme les autres, et le statut de la raison dans le projet kantien du côté de son inaptitude d'appréhender les questions de la connaissance de DIEU et les doctrines métaphysiques.

Dans la section "Entretiens", on présente un dialogue avec le chercheur iranien professeur Houcein GHAFFARI sur le système philosophique kantien. Les idées développées par GHAFFARI dans le champ épistémologique kantien contribuent à agiter le débat intellectuel sur un des pionniers dans le monde de la philosophie moderne, dont les thèses paradoxales intéressent toujours les milieux scientifiques et culturels d'une façon inédite.

La section "le Dossier" comprend les études et les articles suivants:

-Tout d'abord on trouve l'article du chercheur anglais Archibald A. BOWMAN intitulé "La métaphysique vue par KANT". L'importance de cet article, écrit un

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Table des matières

by the senior editor Mahmoud Haidar with remarks from the following philosophy professors: Hussein Safieddine, Jamil Qasem, and Hadi Kobaisy. This seminar contained a consideration of the Kantian system from different angles with special reflection on the problems presented in “The Critique of Pure Reason”, “Religion within the Limits of Bare Reason”, and the ensuing debates in the ontological and phenomenological spheres in addition to the philosophy of religion.

The section Recovered Texts includes two articles: The first one is by the late Lebanese philosopher Musa Wehbi (1941-2017) and the second one is written by the researcher in Western philosophy Richard Schahct.

Wehbi’s essay is distinguished by praise for the binary “Kant vs. Hegel” which expresses the implicit ideas which each one maintains regarding the other. This implicit content is later displayed in a skillful and philosophically eloquent manner. It is worth noting that this essay which we have chosen to recover was published as an editorial in the first and only edition of the magazine “Falsafah” (Philosophy) which was issued under Wehbi’s supervision in autumn of 2003.

The second text by the Irish author Patrick Masterson is a chapter from his book Atheism and Alienation entitled “Kant and the Finite Absolute” which gives us a glimpse into one of the most important metaphysical theories upon which Kant based his philosophical system, namely the trilogy of reason, spirit, and God as a whole which manifests things in themselves. His stance on the status of reason and spirit is very complicated and requires more detailed research than just a few pages. Thus, the author limits himself to a general presentation of Kant’s view on metaphysics, and clarifies the ambiguities connected to the aforementioned trilogy.

The Book Arena section presents an analytical review of the book entitled: “Kant’s Modernity according to the Views of Sheikh Murtada Mutahari”. This book is written by the Iranian researcher Ali Akbar Ahmadi and translated from the Persian version by As’ad Mandi Al-Ka’bi, and published by the Islamic Center for Strategic Studies.

in political philosophy in general and Kant's philosophy in particular.

-Under the title "Moral Religion According to Kant", the Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali strives to clarify the moral-religious issue on the basis of the rules which Kant presented in the context of criticizing moral religion. The writer clarifies that, for Kant, religion in its moral aspect is the natural religion whose presence and structure are formed in the realm of human feelings. On this basis, morality is a constitutive and preceding issue in religion. In this study, we can find answers on a set of questions regarding the essential nature of religion, divinity, and acts of worship.

-In her essay entitled "Kant's Concept of Obligation", Ola Abdullah Khatib- a researcher in the domain of philosophy of religion- strives to establish the concept of obligation as a unique Kantian expression which denotes goodness and humanitarianism, an idea which is maintained by a number of Kantian critics especially later philosophers. The main point of this study is to demonstrate once again that the concept of obligation is a basis of the Kantian philosophical structure and to display the problems which it has faced in the modern philosophical sphere.

In the section entitled The Witness, the Lebanese researcher Khodr Haidar writes about Kant's personality and presents him to the reader as a witness to a central period in the history of modern philosophy. Haidar mentions Kant's personal biography and his main works which have produced an epistemological revolution in the world of Modernism and its philosophy. This essay also contains a panoramic view of how he was brought up in his family and the social and psychological circumstances which clearly affected his personality later on. In addition to this, the writer also observes the main phases of his thought and how he was influenced by former modernist philosophers, especially the French philosopher Rene Descartes and the English philosopher David Hume.

In the section of the Forum of Al-Istighrab, we present a summary of a seminar organized by the editorial staff of Al-Istighrab under the heading "Kant's Philosophical System: Pros and Cons". This seminar was conducted

claims have been outwardly emptied of God. The second definition clarifies that the formation of secularism occurred after the decline of religious beliefs and practices and after people turned away from God and stopped going to church. As for the third definition, it is considered to be Taylor's main concern and concentrates on the necessity of paying heed to "the conditions of belief".

-In her essay entitled "L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant" (The Moral Obligation: A debate between Bergson and Kant), the French researcher Monique Castillo examines the possibility of a debate between the two French philosophers Immanuel Kant and Henri Bergson. This fictional debate centers on two different methods which both treat morality and its obligations. Kantian morality strives to prove the concept of reason as demonstrated by Kant, while Bergson's morality strives to prove the superiority of reason over intuition. However, this study mainly treats the issue of moral obligation as an intellectual experience.

-In his essay, the Tunisian Professor Hamid Lashhab –a researcher in philosophical thought- tackles the German philosopher Schopenhauer's critique of Kant's philosophical system, especially his opposition to Kant's theory on the possibility of comprehending a thing in itself outside the realm of empiricism. The writer points out that the famous philosophical works in the seventeenth and eighteenth centuries resembled a court where reason was the main defendant. Providing proof of reason's capabilities and its epistemological limits was the main concern of the "judges" of philosophical thought from Francis Bacon to Descartes, Spinoza, John Locke, and David Hume. This trial was crowned by a series of Kant's works on this matter, and the most important was his book The Critique of Pure Reason which is of our concern here.

-"Kant wasn't a German citizen but a world citizen who dreamt of humanity encompassed by peace and maintained by reason": This presumption was deduced from a project on eternal peace and it forms the basis of the essay by the Egyptian researcher Muhammad Sayyed Eid under the title "The Concept of Universal Citizenship in Kant's View". His article includes conceptual approaches on the meaning and purpose of universal citizenship and its status

the significance of "the thing in itself" as a Kantian thesis in the sphere of philosophical fiction. Schaper exerts a special effort to justify fictional images as methodological tools which aid in perceiving the philosophical and scientific epistemological domains.

-Under the title "Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative", the American researcher Sally S.Sedgwick points out to the relation between Hegel's critique of Kant's categorical imperative and his critique of Kant's idealism in general. Typically, commentators defending Kant's ethics against Hegel's charge of "empty formalism" argue that Hegel misrepresents the kind of contradiction test involved in applying the categorical imperative and incorrectly imputes to Kant the view that specific duties derive analytically from it. Typically, they neglect to consider Hegel's objections in the context of his project of proposing an alternative to Kant's form of idealism. This essay also sheds light on one of the most hidden parts of the debate which Hegel launched against Kant and which led to the formation of ideologies, sects, and movements that were to have an essential subsequent effect on post-modernist structures.

-The Islamic teacher Ali Abidi Shahrudi, a researcher in the domain of Islamic philosophy, addresses Immanuel Kant's theory on the knowledge of disciplines and how it is distinct from other Western philosophical theories in this sphere. This endeavor is based on a theory adopted by Shahrudi which signifies that Kant built his philosophical system on a set of codes and principles which focus on the close connection between metaphysics and the knowledge of disciplines. This essay strives to consolidate this theory and also includes an exposition of its general pillars, and subsequently approaches it and presents a critique of it.

-Under the title "The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy" by Richard J.Bernstein, the writer strives to establish the theories of the Canadian philosopher Taylor and he focuses on the problem of the secular-religious divide in Kant's legacy. In the context of his theories on the secularist era, Taylor distinguishes between three different –but connected- definitions of secularism. The first definition concentrates on the public spheres which he

Structuralism, and Logical Positivism up to Marxism, in addition to the later liberalist and secularist currents which viewed Kant as the leading mentor of the Modernist era. Professor Atiya provides answers for the set of questions which form the core of his essay, and the most prominent question is as follows: How has Modernist thought understood and treated Kant and to what extent have those readings proven to be true in view of the surge of ideological projections which Kant's thought has encountered?

-The Iraqi researcher Mazen Al-Mutawari sheds light on one of the most important features of Kant's epistemological system which is knowledge and its status. He also seeks to consolidate the value of knowledge based on his understanding of Kant's stance toward it taking into consideration the difference of Kant's theory from that of his predecessor Rene Descartes who considered doubt to be a methodological base to reach knowledge.

-The American scholar Robert Andrew Ariel, a specialist in philosophy and physics, presents an essay entitled: "Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisited". This article focuses on a very critical epistemological point in Kant's philosophy which can be found in the presumption in his book "The Critique of Pure Reason" which states that theistic proofs can't be formulated by their very nature. Ariel attempts to deconstruct Kant's presumption and provide evidence on its failure and invalidity because it presents the most serious obstacle facing any reasonable belief in God.

-In her essay entitled "Kant's Philosophy: Atheist or Theist?", the Egyptian researcher Sabrine Zaghloul presents the dynamics of various interpretations which have diverged in their consideration of Kant towards two opposites: atheism and theism. Zaghloul attempts to challenge the contradicting interpretations which differ on whether Kant was atheist or maintained a rational belief, and she proceeds to criticize the secularist and atheist movements which took hold of the Kantian text in order to exploit it in their ideological spheres.

-The American researcher Eva Schaper presents an essay entitled "The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction" where she restores

Kant himself was worried and confused about, namely: metaphysics. Kant criticized metaphysics to the extent of isolating it in order to shift it towards another direction and restrict its role as a phenomenological given. However, according to the author of this essay, Kant wasn't sure about the validity of his endeavor and remained until his final days in doubt of the usefulness of transforming metaphysics into a science.

-In "The Precariousness of Reason: From Ghazali to Kant", the Yemeni researcher and academic Abdullah Muhammad Al-Falahi strives to establish a critical view of reason. In order to achieve this objective, he carries out a unique comparison between the Islamic philosopher Abu Hamed Al-Ghazali and the German philosopher Immanuel Kant for the purpose of demonstrating the presence of an extendable link between the two philosophers regarding the inability of reason to fathom God's essential nature.

-In his essay, the Iranian researcher Reza Nasr Abadi strives to clarify the ambiguous and problematic issue of the close connection between secularism and Kant's philosophical system. Abadi also seeks to uncover the secular roots stretching in Kant's philosophy and founds his view on Kant's presumptions in "The Critique of Pure Reason" concerning the limitedness of human knowledge of "the thing in itself"- especially the knowledge of God which only practical reason endeavors to approach in a behaviorist method.

-Under the title "Kant's Criticism of Metaphysics", the British researcher William Henry Walsh presents one of the most prominent epistemological paradoxes in Kant's philosophy which is the possibility of transforming metaphysics into a science despite its strange status among the sciences. The question upon which Walsh establishes his criticism on Kant's thesis is: If traditional metaphysics is unable to satisfy the needs of humanity, then what type of metaphysics might be able to do so?

-The Egyptian Professor Ahmad Abdul-Halim Atiya examines Kant's ideas in the light of numerous interpretive views presented by Post-Modernist intellectuals and philosophers. He also demonstrates the most prominent readings which have been influenced by Kant such as Neo-Kantism,

Summary of the Research Essays Included in the 9th Issue of Al-Istighrab

The ninth issue of "Al-Istighrab" focuses on the works and achievements f the German philosopher Immanuel Kant in addition to the epistemological dilemmas that he initiated in his time and their expansion in modern eras. This issue contains a number of essays, studies, and research papers by intellectuals and writers from the Arabian and Islamic worlds in addition to Europe and America. The topics therein are as follows:

In The Foreword, the Senior Editor Mahmoud Haidar presents an essay entitled: "A Wounded Metaphysics" which demonstrates the basic points in Kant's philosophical system and clarifies a set of problems that arose in the atmosphere of Post-Modernism. These problems are related to the most significant of Kant's views especially the possibility of transforming philosophy into a science just like other sciences and the inability of reason to acquire knowledge of God or of otherworldly doctrines.

The Interview section includes an interview on Kant's philosophical system with the Iranian researcher and Professor Hussein Ghafari. The ideas which Ghafari advances regarding Kant's epistemological structure serve in vitalizing the intellectual discussion on a leading personality in the world of modern philosophy whose distinctive theses still engage scientific and cultural circles as never before.

In the section dedicated to the Central Topic, a number of research essays and articles appear as follows:

-The importance of the essay entitled "Kant's View of Metaphysics" written by the British researcher Archibald A.Bowman during the past century lies in its examination of Kant's thought for the purpose of exposing what

contents

contents

contents

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

9

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 9 - 3rd Year - 1439 H - Autumn - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.9- 3rd Year 1439 H. Autumn - 2017

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically
Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.9 - 3rd Year - 1439 H - Autumn- 2017

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار) إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال) الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه) الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينار) العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم) الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال) فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه) موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $


تطبيـق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594



مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com